البديهيات العقلية وتطبيقاتها النقدية في الفكر الإسلامي نظرية " الكمون" عند النظَّام إنموذجاً

دراسة تحليلية نقدية.

"Rational Axioms" and their Critical Applications in Islamic Thought The Theory of "Potency" by Al-Nazzam as a Model

A Critical Analytical Study

إعداد

د/ رحمة عبد القادر عبد الحميد دويدار

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات القاهرة جامعة الأزهر

"البديهيات العقلية" وتطبيقاتها النقدية في الفكر الإسلامي نظرية " الكمون" عند النظَّام إنموذجاً دراسة تحليلية نقدية

رحمة عبد القادر عبد الحميد دويدار

قسم العقيدة والفلسفة، شعبة أصول الدين، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.

البريد الإلكتروني : rahmadwidar.1119@azhar.edu.eg

الملخص:

الحقيقة إنه لا خلاف أن المتكلمين والفلاسفة المسلمين اهتموا اهتماماً كبيراً بالأدلة العقلية، وعلموا أنها من طرق الوصول لليقين الذي لا يتطرق إليه شك، فاستخدم المتكلمون والفلاسفة المسلمين على اختلاف مدارسهم الفكرية الأدلة العقلية لإثبات العقائد الدينية، والأفكار والنظريات المختلفة، واستخدموها على الجانب الآخر للرد على المخالفين.

ودائماً ما انتبه المفكرون المسلمون إلى أهمية أن تبدأ الأدلة العقلية من البديهيات أو الضروريات العقلية التي لا تقبل الشك، فكانت هي دائماً البداية التي انطلقوا منها لإثبات أو نقض أي نظرية.

ومن تلك النظريات التي نقدها المفكرون المسلمون باستخدام البديهيات العقلية نظرية " الكمون والظهور" التي قال بها إبراهيم بن يسار النظَّام من المعتزلة، فحاولت في هذا البحث استقراء كيفية استخدام البديهيات في نقض النظرية، في الوقت الذي حاول فيه النظَّام إثباتها ومن تبعه بالبديهيات العقلية أيضاً.

ومن هنا عرضت نظرية الكمون بحيادية تامة، كما قال بها النظَّام وليس كما نقلها عنه خصومه، ثم عرضت دور البديهيات العقلية في إثباتها عند من أثبتها ونقضها عند من نقضها، وبيان وجهة نظر النظَّام وأصل النظرية الذي ألهمه للقول بها بعيداً عن الأقوال المنسوبة إليه كذباً.

الكلمات المفتاحية: البديهيات ، الضروريات ، الكمون ، الظهور، النظَّام.

"Rational Axioms" and their Critical Applications in Islamic Thought
The Theory of "Potency" by Al-Nazzam as a Model
A Critical Analytical Study

Rahma Abdel Qader Abdel Hamid Dawidar
Department of Creed and Philosophy, Department of Fundamentals of Religion, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
Email: rahmadwidar.1119@azhar.edu.eg

Abstract:

The truth is that there is no dispute that Muslim theologians and philosophers paid great attention to rational evidence, and they knew that it is one of the ways to reach certainty that is not subject to doubt. Muslim theologians and philosophers, regardless of their schools of thought, used rational evidence to prove religious beliefs, ideas and different theories, and on the other hand, they used it to respond to opponents.

Muslim thinkers have always paid attention to the importance of rational evidence starting from the axioms or rational necessities that are not subject to doubt, so it was always the beginning from which they set out to prove or refute any theory.

Among those theories that Muslim thinkers refuted using rational axioms is the theory of "latency and appearance" that was proposed by Al-Nizam from the Mu'tazila. In this research, I tried to extrapolate how axioms are used to refute the theory, at a time when Al-Nizam and those who followed him tried to prove it using rational axioms as well.

Hence, I presented the theory of latency with complete neutrality, as Al-Nizam said it and not as his opponents transmitted it from him. Then I presented the role of rational axioms in proving it for those who proved it and refuting it for those who refuted it, and explaining Al-Nizam’s point of view and the origin of the theory that inspired him to say it, far from the statements falsely attributed to him.

Keywords: Axioms , Necessities , Latency , Emergence , Al-Nizzam.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، سيد الخلق والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين ،

أما بعد ...

فالحقيقة التي لا خلاف فيها أن المتكلمين والفلاسفة المسلمين اهتموا اهتماماً كبيراً بالأدلة العقلية، وعلموا أنها من طرق الوصول إلى اليقين الذي لا يتطرق إليه الشك، ولا يقبل النقض.

فاستخدم المتكلمون والفلاسفة المسلمون على اختلاف مدراسهم الفكرية الأدلة العقلية لإثبات العقائد الدينية والأفكار والنظريات المختلفة، والاستخدام الثاني لها كان للرد على المخالفين.

وبما إن العقل هو الجزء المشترك بين البشر، فكانت الأدلة العقلية هي نقطة الانطلاق لإثبات أو نقض أي دليل أو نظرية . ودائماً ما انتبه العلماء إلى أن الأدلة لكي تكون يقينية؛ يجب أن تبدأ من البديهيات أو الضروريات العقلية، والتي لا تقبل الشك بحال من الأحوال، فكانت هي البداية والأصل لأي استدلال عقلي، أو لنقض وتقويض أي نظرية فلسفية، ومن هنا رأيت أهمية البحث كيف استخدم المفكرون المسلمون البديهيات العقلية في جانب نقض النظريات الفلسفية . ولطول الأمر وكبره رأيت اختيار إنموذجاً واحداً من تلك النظريات الفلسفية لكي لا يطول الأمر، إنموذجاً رأيت أن جميع المفكرين اتجهوا لنقضه بنفس الطريقة، أعني باستخدام البديهيات العقلية أو الضروريات بأنواعها المختلفة، وهو " نظرية الكمون والظهور" التي قال بها إبراهيم بن يسار النظَّام، وهو من المعتزلة الذين كان لهم فضل كبير في بلورة علم الكلام ، والرد على خصوم الإسلام، فإبراهيم بن يسار النظَّام على وجه الخصوص حدث حوله جدل كبير، وحول معتقداته وأفكاره ونظرياته المختلفة، ومصادر تلك

النظريات.

ومن هنا رأيت أولاً أهمية عرض نظرية " الكمون والظهور" بحيادية تامة، وبعيداً عن المصادر المشهور النقل منها والتي كتبها أعداء المعتزلة، كابن الراوندي والذي نقل عنه غالب المفكرين المسلمين، وأيضاً لأن غالب ما كُتِبَ عن النظَّام أقوال لم يقل بها أصلاً، بل وبعضها الزامات على مذهبه لا علاقة له بها.

ومن هنا رأيت أهمية عرض النظرية بصورة صحيحة كما قالها النظَّام وكما كان يفكر بها، مبتعدة تماماً عن كل الأقوال التي نسبت إلى النظَّام زوراً وكذباً، لبيان وجهة نظره في قوله بذلك الأمر، والمصدر الذي ألهمه، ثم بيان كيف تعامل المفكرون المسلمون مع تلك النظرية نقداً، مَنْ وافق النظَّام ومَنْ خالفه، كل ذلك باستخدام البديهيات العقلية المشتركة بين كل البشر.

أما عن الدراسات السابقة، فإني لم أجد بحثاً يتكلم عن استخدام البديهيات العقلية أو الضروريات العقلية في نقد نظرية فلسفية . ولكن على الجانب الآخر وجدت بعض الدراسات تتكلم عن نظرية الكمون التي قال بها النظَّام منها :بحث بعنوان " الأساس القرآني لنظرية الكمون" عند النظَّام المعتزلي، للأستاذ الدكتور محمد عبد الستار، وهو بحث يتناول التفسيرات المختلفة لآيات الخلق في القرآن الكريم، للبحث كيف وصل النظَّام إلى مثل هذه النظرية .

وبحث آخر بعنوان " نظرية الكمون عند النظَّام والآثار المترتبة عليها" للأستاذ الدكتور الشحات عبد المعطي، وهنا تعرض البحث لما ترتب عن النظرية، ولم يتعرض لنقد العلماء لها موافقة أو رفضاً إلا في صحيفة واحدة، دون نقد وتحليل لما حدث.

وبحث بعنوان " نظرية الكمون بين إبراهيم بين يسار النظام

والميرداماد الأستراباذي" ، دراسة نقدية مقارنة ، للباحثة ماجدة رمضان مصطفى ، وفي هذا البحث تعرضت الباحثة لعرض نظرية الكمون بين النظام والميرداماد الأستراباذي وكان ذلك باختصار شديد، ولم تتعرض لنقض العلماء لتلك النظرية سواء بالبديهيات أو غيرها، أو استدلال النظام عليها، ولكن الفكرة عندها كانت للمقارنة بين النظرية عند النظام والميرداماد الأستراباذي.

ومن هنا رأيت أهمية البحث، واستخدمت فيه المنهج التحليلي النقدي. وانتهيت إلى جعل البحث مكون من ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : البديهيات العقلية وأقسامها.

المبحث الثاني: نظرية الكمون عند النظَّام .

المبحث الثالث: البديهيات العقلية وتطبيقاتها في نقد نظرية الكمون.

ثم الخاتمة التي تشتمل على أهم ما توصلت إليه من نتائج ، ثم ثبت المصادر والمراجع .

المبحث الأول

البديهيات العقلية وأقسامها

الحقيقة إن البديهيات العقلية هي قسم من أقسام العلم، وهي قسيمة للعلم النظري.

ومن هنا يحسن أن أقدم تعريف العلم وأقسامه لنصل إلى معنى العلم البديهي أو الضروري، فلا يمكن الوصول لمعنى مفهوم الضروري أو البديهي دون الرجوع إلى الأصل الذي خرج منه هذا المفهوم، وهو ما سأتعرض له هنا إن شاء في المطلب الأول.

المطلب الأول: أقسام العلم

اختلفت تعريفات العلماء والمفكرين المسلمين حول معنى العلم. فقيل إن العلم هو إدراك المعلوم على ما هو به[١] ويرى الباقلاني[٢] أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به [٣] وهو الأفضل [٤]، ولا نقول معرفة الشيء على ما هو به لأن المعلوم أعم وتشمل الموجود والمعدوم [٥].

١) أبو اليسر محمد البزدوي، أصول الدين للبزدوي، ص ٢٢، تحقيق هانز بيتر لنس، تعليق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ٢٠٠٣م .

٢) القاضي أبو بكر الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، والملقب بالباقلاني، من أهل بغداد، والباقلاني من أعلام المذهب الأشعري، له الكثير من التصانيف المشهورة في علم الكلام وغيره من العلوم، كان أوحد زمانه في عصره وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وصف الباقلاني بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، كان إماماً بارعاً في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية وغيرهم، توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ ، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٤، ص ٢٦٩وما بعدها، تحقيق إحسان عباس ، دار الصادر بيروت، ط١، ١٩٧١م، وينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧ ، ص١٩١، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م.

٣) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٢٥ وما بعدها ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط١، ١٩٨٧م .

٤) أبو اليسر البزدوي، أصول الدين ، ص ٢٢.

٥) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة ، ج١، ص ١٦٩، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، ط١، ١٩٨٧م .

تعقيب : وإن كانت هذه التعريفات عليها الكثير من الاعتراضات منها أن العلم مرادف للمعرفة وبالتالي فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه، ومنها أن التعريف فيه دور أن المعلوم مأخوذة من العلم.

وهناك من يفرِّق بين العلم والمعرفة، حيث إن المعرفة تستدعي سابقة جهل بخلاف العلم، ولذلك لا تطلق على الباري سبحانه وتعالى، ولكن يقال عليه أنه عالم .

وقد يقال في تعريف العلم : إنه " عِبَارَةٌ عَنْ صِفَةٍ يَحْصُلُ بِهَا لِنَفْسِ الْمُتَّصِفِ بِهَا التَّمْيِيزُ بَيْنَ حَقَائِقِ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ تَمْيِيزًا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ احْتِمَالُ مُقَابِلِهِ " (١)، وهو تعريف سيف الدين الآمدي(٢).

ومن أفضل التعريفات هو تعريف فخر الدين الرازي(٣) عندما قال: إنه الاعتقاد الجازم المطابق لموجب (١) (أي لمدرك سواء أكان هذا الموجب حسياً أم عقلياً أم مركباً منهما) .

---

١) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة ،ج١، ص ١٧٠ .

٢) هو أبو الحسن على بن أبي على بن محمد سالم التغلبي، ولد سنة ٥٥١هـ الفقيه الأصولي، ويلقب بسيف الدين الآمدي، كان على المذهب حنبلي ثم انتقل منه إلى مذهب الشافعي، ألف سيف الدين الآمدي في أصول الفقه والحكمة والمنطق وغيرهم، وأهم ما صنف كتاب أبكار الأفكار في علم الكلام ، وكتاب منائح القرائح الختصر له، وكتاب دقائق الحقائق ولباب الألباب ، ومنتهى السول في علم الأصول، وله أيضا كتاب رموز الكنوز، له تقريباً عشرين مصنفاً، توفي سنة ٦٣١هـ ، ينظر ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج٣، ص١٩٣ وما بعدها .

٣) فخر الدين الرازي هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمي البكري، والملقب بفخر الدين ، المعروف كذلك بابن الخطيب، ولد سنة ٥٤٤هـ ، وقيل ٥٤٣هـ، كان فقيهاً شافعياً، كان فريد عصره وزمانه في علم الكلام والمعقولات، له الكثير من التصانيف في مختلف العلوم والفنون، أهمها تفسير القرآن الكريم الذي جمع فيه كل غريب ولكنه لم يكمله ، فشرح سورة الفاتحة وحدها كان في مجلد كامل، ومن مصنفاته كذلك في علم الكلام ، المطالب العالية، ونهاية =

أما المعتزلة فعرَّفوا العلم : بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به، وزاد بعضهم " مع سكون النفس إلى معتقده " [٢].

تعقيب : وهذا التعريف كذلك قد يُعترض عليه، بأن النفس قد تعتقد شيء وتسكن إليه وتطمن إلى صحته وهو خطأ .

وينقسم هذا العلم إلى علم قديم ، وهو علم الله سبحانه وتعالى ، وهو ليس بعلم ضرورة أو استدلال، فهو علم أزلي، وهذا العلم متعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة بالمتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً [٣].

وعلم حادث أو محدث، وهو علم المخلوقين من الملائكة والجن والأنس وغيرهم.

وهذا الحادث أو علم المخلوقين ينقسم إلى علم تصور وتصديق[٤].

=

العقول، والمحصل والأربعين، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان ، وصنف في أول الفقه المحصول والمعالم ، وغيرها الكثير والكثير، وانتشرت كتبه في كل مكان، وكان يصنف ويعظ باللغة العربية والأعجمية ، فكان العلماء يقصدونه من البلاد وتشد إليه الرحال، توفى بالري سنة ٦٠٦هـ ، ينظر ابن خلكان ، وفيات الأعيان، ج٤، ص ٢٤٨ وما بعدها .

١) فخر الدين الرازي ، المحصول ، ج١، ص ٨٣.

٢) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة ، ج١، ص ١٦٩

٣) إمام الحرمين الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ١٣، تحقيق يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر ،١٩٥٠م .

٤) هو حصول صورة الشيء في العقل دون الحكم عليها إيجاباً أو سلباً، كتصور الإنسان ، الجوهر الشجرة أو غير ذلك . أما التصديق فهو تصور معه حكم كقولنا الإنسان ليس بحجر . ينظر محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١٨١ ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، بدون تاريخ ولا طبعة ، وينظر قطب الدين الرازي، =

وكلاً منهما ينقسم إلى علم ضروري وعلم استدلال[1]، وأضاف البزدوي[2] نوعاً ثالثاً، هو العلم المطلق، الذي لا هو ضروري ولا هو مكتسب [3]، وقال إن العلم الذي ليس ضروري ولا اختياري فهو علم الله [4] فكأنه جعل علم الله قسيم للعلم الضروري والكسبي، وليس قسماً من العلم .

أما العلم الضروري

فإن الاضطرار في اللغة معنا الحمل والإلجاء [5]، والإكراه [6]. ومنه قوله تعالى ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [7]، وقوله

=

شرح حكمة الإشراق لشهاب الدين السهروردي، ص٤١، مؤسسة مطالعات إسلامية، طهران ، ط١ ١٣٨٠هـ .

١) الباقلاني ، تمهيد الأوائل وتخليص الدلائل، ص ٢٦ وما بعدها .

٢) هو على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي، نسبة إلى "بزدة" وهى قلعة قرب نسف، حيث كان من سكان سمرقند، كان مولده في حدود ال ٤٠٠هـ كما يقال، وكان صاحب طريقة على مذهب الإمام أبي حنيفة فقد كان من أكابر الحنفية ، توفي سنة ٤٨٢هـ ودفن بسمرقند، له الكثير من المؤلفات من أهمها كتاب المبسط ، وشح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، وكابه أصول الفقه المشهور، ينظر قطلوبغا ، تاج التراجم ، ص ٢٠٥وما بعدها ، وينظر الزركلي، الأعلام ، ج٤ ، ص٣٢٨، عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين، ج٧ ، ص ١٩٢ .

٣) أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، ص ٢٣ .

٤) أبو اليسر البزدوي، أصول الدين ، ص ٢٦ .

٥) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٢٦ .

٦) ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص١٢، تحقيق دانيال جيمارية ، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م .

٧) سورة البقرة ، ١٧٣ .

تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (١). ويكون معناه أيضا الحاجة (٢) كما في قوله تعالى ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٣) وعرف الشيخ الأشعري (٤) الضروري بأنه : " ما حمل عليه الشيء، وأكره وجبر، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج منه واستفرغ في ذلك جهده، لم يجد منه فكاكاً، ولا إلى الخروج منه سبيلاً" (٥)، فحصول هذه البديهيات إذن لا يكون باختيار المكلف (٦).

١) سورة الأنعام ، ١١٩ .

٢) الشيخ الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧٥ ، تقدم حمودة غرابة ، مطبعة مصر، القاهرة ، ١٩٥٤ م

٣) سورة المائدة ، ٣ .

٤) الشيخ الأشعري هو أبو الحسن على إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري، من سلالة الصحابي الكبير أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ ، وكان في البداية يعتنق مذهب المعتزلة، لأن أبو على الجبائي كان زوج والدته، فأثر فيه وأثقل ذهنه بعلم الكلام، ثم ترك الإمام الأشعري مذهب المعتزلة، وأنشأ مذهبه وصنف الكثير من المؤلفات قيل حوالي ثلاثمائة كتاباً، وصل إلينا منها ما يقرب من الثمانية والتسعون كتاباً توفى سنة ٣٢٤هـ، ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان ، ص ٢٨٤ ، ومقدمة أبو القاسم ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ص٦٥، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ ، والزركلي ، الأعلام، ج٤، ص٢٦٤، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م .

٥) الشيخ الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧٥ .

٦) فخر الدين الرازي، المحصول ، ج٢، ص ٢٣٦، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة مؤسسة الرسالة للنشر، ط٣، ١٩٩٧م.

والضروري هو البديهي [1] وعرفه الباقلاني بإنه هو: "العلم الذي يلزم نفس المخلوقين لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به" [2] وهو متفق تماماً مع تعريف الباجي عندما قال إن العلم الضروري هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك منه، ولا الخروج عنه [3] وليس هناك سبيلاً للشك فيه [4]، [4]،

ولا يمكنه دفعه بنفسه ولا شبهة [5]، فهو لا يحتاج إلى تصوره أو التصديق به إلى نظر وفكر [6]، وذلك كالعلم بالمدركات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات [7].

وقال إمام الحرمين الجويني في تعريف العلم الضروري : إنه العلم غير المقدور للخلق [8].

بمعنى أن حصول هذا العلم في الإنسان لا يقف على فعل من جهة العالم، وعدم حصوله لا يقف على فعل من جهته أيضاً، بل إن الله سبحانه وتعالى هو الذي يخترعه في العبد، دون تدخل من العبد في وجوده

---

١) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١٨٣ .

٢) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٢٦ .

٣) أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، ص ٢٥، تحقيق نزيه حماد، دار الآفاق العربية ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م .

٤) أبو سعيد المتولي، الغنية في أصول الدين، ص ٥١، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ط١، ١٩٨٧م .

٥) أبو إسحاق الشيرازي الفيروز آبادي، شرح اللمع، ص٢٨، تحقيق عبد المجيد تركي، تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط١، ١٩٨٨م.

٦) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١٨٣ .

٧) إمام الحرمين الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ١٤ وما بعدها .

٨) إمام الحرمين الجويني ، الشامل في أصول الدين ، ص ٨٤، تحقيق على سامي النشار، وآخرون، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م .

أو عدمه[١] أو هو ما تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها [٢]، أو هو ما لا يحتاج في تصوره إلى نظر واكتساب [٣] .

وذلك بخلاف العلم الكسبي النظري، الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل [٤].

وهو نفسه ما أكد عليه القاضي عبد الجبار[٥]عندما كان يتكلم عن العلم الضروري، وقال إن العلم الضروري هو " الذي يحدث فينا لا من

١) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة ، ج١، ص٢١، تحقيق كلود سلامة، الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، ط١، ١٩٩٠م.

٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، ص ١٠٢، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة، القاهرة، ١٩٦١م

٣) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١٨٣ ، وينظر محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥١، دار الطلائع، القاهرة ، ٢٠٠٩م .

٤) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ١٥ وما بعدها .

٥) هو عبد الجبار بن أحمد بن الخليل عبد الله القاضي، أبو الحسين الهمداني الأسد آبادي، من همدان بخرسان، تتلمذ القاضي عبد الجبار على يد كبار العلماء في عصره ومنهم أبو الحسين البصري، من تلاميذ القاضي عبد الجبار الشريف المرتضى، أبو سعيد الشريف النيسابوري وغيرهما الكثير، لقب القاضي عبد الجبار بقاضي القضاة، صنف القاضي عبد الجبار الكثير من المصنفات بلغت كما يل أربعة آلاف ورقة في مختلف العلوم والفنون، حيث صنف في التفسير، وعلوم القرآن، وصنف في الحديث، وأصول الفقه، وفي علم الكلام وله الكثير من الكتب والشروح، بل وله كتب لنقض المخالفين، ومن أهمها المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة عند المعتزلة وغيرهما، توفى القاضي عبد الجبار سنة ٤١٤هـ ، وقال المرتضي أنه توفى ٤١٥ أو ٤١٦هـ ، ينظر تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى،ج٣، ص٢١٩، ج٥ ص ٩٧، تحقيق محمد الطناجي وعبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطابعة والنشر والتوزيع ،ط٢، ١٤١٣هـ، =

قبلنا، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه" وذلك كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا نريد كذا أو نكره كذا وغير ذلك [١] وذلك العلم الضروري يحدث فينا من قبل الله تعالى، فهو الذي يخلقها فينا [٢] على ما أجرى العادة به [٣].

وهذه الضروريات يمكن أن تتخلف إذا أراد الله سبحانه وتعالى ذلك [٤] وهذا العلم كما يرى القاضي عبد الجبار يحدث فينا عن طريق أو ما يجري مجرى الطرق .

فما يحصل فينا عن طريق: فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه .

وما يحصل فينا عما يجري مجرى الطريق، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل العلم بالحال.

والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وما يجرى مجرى الطريق، هو أن الأول يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك في العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق .

=

وينظر الزراكلي، الأعلام ، ج٤ ، ص٣٣١، دار العلم للملايين، ط٥، ٢٠٠٢م ، ابن المرتضى طبقات المعتزلة، ص٢١٢، تحقيق مؤسسة ديفيلد- بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧م .

١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة عند المعتزلة، ص٥٠، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٣، ١٩٩٦م.

٢) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج٣ ، ص ١٦، تحقيق يان بترس، دار المشرق ، بيروت ، ط١، ١٩٨٦م .

٣) الحاكم الجشمي، شرح عيون المسائل، ج٤، ص ٤٢.

٤) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ١٣ وما بعدها .

ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك ... ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه [١].

وعلى الجانب الآخر فهناك من يرى أن علوم البشر كلها علوم ضرورية، حيث إن الإنسان إذ أخبر بخبر، وتأمل في ذلك، وثبت صدقه، يقع له بعد ذلك العلم ضرورة، وكذلك إذا استدل على شيء يقع له العلم الضروري [٢] كإمام الحرمين الجويني[٣] الذي قال إن العلوم كلها موجودة في النفس الإنسانية وضرورية، ولكن الفرق أن هناك منها ما يهجم على العقل دون جهد منه، ومنها ما يحتاج إلى فكر ونظر [٤].

---

١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة عند المعتزلة ، ص ٥٠ وما بعدها .

٢) أبو اليسر البزدوي، أصول الدين ، ص ٢٦ .

٣) إمام الحرمين الجويني ، هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف ب محمد بن حيويه الجويني، الملقب بضياء الدين ، الفقيه الشافعي ، والمعروف أيضا بإمام الحرمين الجويني، ولد سنة ٤١٩ هـ ، وقد أجمع العلماء على أنه اعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي، واتفقوا العلماء على غزارة علمه وإتقانه وتميزه في مختلف العلوم والفنون ، وكان أستاذه الأول والده فأتي على جميع مصنفات والده وتصرف فيها، زواد عليها، حتى بعد وفاة والده جلس مكانه للتدريس، حضر دروسه الكثير من العلماء، بنيت له مدرسة في مدينة نيسابور، وتولى التدريس والوعظ والخطابة والمناظرة فيها، وفوض إليه أمر الأوقاف وبقى على ذلك قرابة الثلاثين عاماً ، صنف في مختلف فروع العلم ، منها نهاية المطلب في دراية المذهب، ومنها الشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، تلخيص التقريب، والإرشاد إلى قواطع الأدلة ، والعقيدة النظامية ، وغيرها الكثير، وتوفي سنة ٤٧٨، ينظر ابن خلكان وفيات الأعيان ، ج٣، ص ١٦٧ وما بعدها .

٤) إمام الحرمين الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، ج١، ص١٣٨، تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة خليفة بن حمد، ط١، ١٣٩٩هـ .

وبالتالي فلا يجوز إقامة دليل عليها، لأنها لو كانت تحتاج إلى إقامة دليل عليها لانتهى الأمر إلى الدور، وبالتالي فلا تحصل الأوليات بالنظر والاستدلال، فهي إذن لا يمكن الاستدلال عليها ولا جعلها مطلوبة بالدليل [1]، فلماذا نستدل على ما هو موجود بالفعل فينا ! وهو نفسه ما أكد عليه الإمام الغزالي [2] من أن البديهيات لا تحتاج إلى دليل لكونها حاضرة في النفس والعقل، ومن هنا فلا يجوز الشك فيها، ومن أنكرها يكون معانداً لثبوتها في العقل، فمن طلب الدليل على وجوده فهو معاند كمن يطلب الدليل على أن الأثنين أكبر من الواحد أو أن الكل أكبر من الجزء [3].

---

١) ابن سينا ، منطق المشرقيين، ص ١٤، المكتبة السلفية ، القاهرة، ١٩١٠م ، وينظر ابن سينا ، الشفاء، ص ٢٦٨ .

٢) حجة الإسلام الغزالي، هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولقبه حجة الإسلام ، ولد سنة ٤٥٠هـ ، كان من كبار الشافعة في عصره، كان يحضر دروس إمام الحرمين الجويني، وجد في طلب العلم حتى صار من الأعلام اللذين يشار إليهم، وظل ملازماً للجويني إلى أن توفى، فوض إليه التدريس في المدرسة النظامية التي كانت للإمام الجويني، فألقى الدروس بها، وكانت منزلته كبيرة في العراق، وسلك طريق الزهد والعبادة والانقطاع لله، ثم انتقل إلى الشام، وانتقل إلى بيت المقدس، ومصر وأقام بالإسكندرية مدة ، ثم عاد إلى وطنه بطوس، له الكثير من المصنفات منها الوسيط و البسيط والوجيز وكلها في الفقه، وله إحياء علوم الدين وهو من أهم الكتب وأجملها ، وله في أصول الفقه المستصفى، وله كتاب المنحول والمنتحل في علم الجدل، وله تهافت الفلاسفة، ومحك النظر ومعيار العلم ومحك النظر ومعيار النظر والمقاصد، شرح أسماء اله الحسنى، ومشكاة الأنوار، والمنقذ من الضلال، توفى ٥٠٥هـ بأحدي بلدتي طوس، ينظر ابن خلكان ، وفيات الأعيان، ج٤، ص ٢١٦.

٣) الغزالي، محك النظر ، ص ١٤٤، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ، ط١، ١٩٩٤م .

وقال كذلك القاضي عبد الجبار" إقامة الدليل على ما لا دليل عليه متعذر، ولهذا لا يجوز المناظرة في إثبات العلوم الضرورية، لأن العلوم الضرورية هي أصل الأدلة، فالاستدلال فيها متعذر" [١] فمن انكر الضروريات فقد أنكر الأصل، ولا تصح محاجاته ولا مناظرته أو الرد عليه.[٢]

تبين مما سبق أن العلم الضروري هو الذي يحدث فينا دون إرادة منا أو اختيار ولا مجهود أو تعب ومشقة في حصوله، ويعلم هذا النوع من العلوم بالبداهة والضرورة العقلية دون فكر وروية، وذلك مثل العلم أن المجتمعين لا يكونا مفترقين حال اجتماعهما [٣].

ولكن هل كل العقول مستعدة لقبول هذه العلوم الضرورية ؟

الحقيقة إن هذه العلوم بالرغم من كونها ضرورية، إلا إنه ليس كل إنسان معد لقبول كل هذه المعقولات الأولى، فمن الناس من لا يقبل منها شيئاً، ومنهم من يقبلها على غير جهتها كالمجانين ، ومنهم أصحاب الفطرة السلمية الذين يقبلونها على جهتها [٤].

ومن هنا فقد لا يصل بعض الناس أو ممن كان في فطرته أو عقله نقص أو كانت هناك موانع إلى كثير من البديهيات، فلا يعرفها أصلاً ويشك فيها، كالأعمى الذي لا يدرك الألوان فيشكك فيها، ومن حصلت له البديهيات لا تتغير أبدا ولا تزول [٥] وهو نفسه ما أكد عليه إمام الحرمين

١) القاضي عبد الجبار، المغني ، ج١٦ إعجاز القرآن، ص ١٤٥ .

٢) القاضي عبد الجبار، المغني ، ج١٢ النظر والمعارف، ص ٤١ .

٣) البزدوي، أصول الدين ، ص ٢٣ .

٤) الفارابي، السياسة المدنية ، ص ٧٤ وما بعدها ، تحقق فوزي مترى نجار، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ط١، ١٩٦٤م .

٥) الفارابي ، المنطق عند الفارابي، ج٣، ص ٧٦ وما بعدها ، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت ، ١٩٨٦م ، الإمام الغزالي، معيار العلم ، ص ٢٤٥، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١م .

الجويني من وجوب كمال العقل لتحصل البديهيات فيه، فقال إن البديهة من كمال العقل، فمن لم يكتمل عقله لم ينظر ولم يستدل [١].

والطفل وإن لم يكن عقله اكتمل إلا أن عنده الاستعداد لحصولها ، فتحصل له دون الاستعانة بالحواس ودون أن يشعر، ودن قصد أو كسب بسبب هذا الاستعداد [٢].

والبديهي قد يكون بديهي جلي لا يحتاج إلى نظر أو استدلال ، وقد يكون بديهي خفي لا يحتاج إلى الاستدلال ولكن يحتاج فقط إلى التنبيه عليه ، فالتنبيه هو مركب يقصد به إزالة الخفاء لا الاستدلال [٣] وهو ما سأتكلم عنه بالتفصيل في المبحث القادم إن شاء الله .

المطلب الثاني : أقسام العلم البديهي

تكلمنا في المبحث السابق عن أن العلم ينقسم إلى نظري وضروري، وأن الضروري أو البديهي منه البديهي الجلي وهو الذي لا يحتاج إلى الاستدلال عليه، والبديهي الخفي وهو الذي يحتاج فقط إلى التنبيه عليه عن طريق ذلك المركب الذي يقصد به إزالة الخفاء لا الاستدلال. ومثال ذلك قولنا (الوجود موجود) فالبعض قد يشتبه عليه معنى الوجود ويتصور إن معناه ما له وجود، فقال لا يصح الحكم على الوجود بأنه موجود، وإلا كان للوجود وجود آخر وهكذا... يتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

١) الجويني ، الكفاية في الجدل، ص ٣٠، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة الحلبي القاهرة ، ١٩٧٩م .

٢) الفارابي ، رسائل أبي نصر الفارابي ، كتاب التعليقات ، ص ٣، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ .

٣) محمد محي الدين عبد الحميد ، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥١، دار الطلائع ، القاهرة ، ٢٠٠٩م .

ولكن نقول له إن الفهم الخطأ هنا جاء من الغفلة عن معنى الوجود، فإن لفظ الوجود له معنى آخر أشمل من الأول، وهو ما لا يكون الوجود زائداً عليه بل كونه موجوداً هو عينه، ومن هنا فمتى زال الالتباس واتضح للعقل كل معاني كلمة موجود، لن يتردد بعد ذلك في صحة حملها على معناها الصحيح المناسب، كما لا يتردد في حمل الأبيض على البياض. وهذه القضية وأمثالها لا تحتاج إلى البرهنة عليها ، وإن بدت غير واضحة للعقل احتاجت فقط للتنبيه عليها (١).

والبديهي الجلي أربعة أنواع : أوليات – فطريات – تجريبيات – مشتركاً بين عامة الناس.

والبديهي الخفي نوعان : الحدسي – المتواتر .

أولاً البديهي الجلي

أولاً: الأوليات

الأوليات أحد أقسام البديهيات وعرفها العلماء بأنها : القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول، أو هي القضايا التي يصدق العقل بها بدون أي سبب خارج عنها، فيكون تصور الطرفين والنسبة كافياً في الحكم والجزم بصدق هذه القضية، فبمجرد أن يتصور العقل طرفي القضية وقع له التصديق فوراً (٢)، ولذلك قال ابن سينا إن التصديق بها حاصل في أول العقل(٣)، فلا يحتاج العقل إلى واسطة أصلاً (٤) .

١) محمد رضا المظفر ، المنطق ، ص ٣٣٠ .

٢) محمد رضا المظفر، المنطق ، تعليق غلام رضا الفياضي، ص ٣٢٨ ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، طهران ، بدون تاريخ ولا طبعة .

٣) ابن سينا ، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية ، ص ٩٦، طبعة محي الدين صبري الكردي، ط٢، ١٩٨٣م .

٤) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٢ .

الأوليات مثل قولنا : إن الكل أعظم من الجزء .

فهنا يكفي تصور مفهوم ومعنى الكل، ومفهوم ومعنى الجزء، لنحكم بأن الكل أكبر من الجزء.

ومثل : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وهذه القضية هي قضية منفصلة حقيقية [1] تقول : إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب.

فهذه القضية أولي الأوليات بالقبول ، لأنه لا تستغنى عنها قضية نظرية أو بديهية في إفادة العلم.

حتى إن القضية السابقة التي تقول (إن الكل أعظم من الجزء) إنما تفيد علماً إذا كان نقيضها (ليس الكل بأعظم من الجزء) قضية كاذبة . وهذه القضية (إن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) هي أول قضية أولية يجب التصديق بها، ولا يرتاب فيها أي عقل أو شعور، وتبني عليها العلوم . وكما هي كل البديهيات لو وقع فيها شك لوصل ذلك إلى الشك في كل العلوم والتصديقات [2].

والأوليات من أدق المباحث الفلسفية وبني عليها كثير من المسائل علم الفلسفة الدقيقة[3] .

---

١) القضية المنفصلة الحقيقية هي "التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقاً وكذباً في الإيجاب، فلا يمكن ارتفاعهما في الإيجاب، وعدم تنافي طرفيها صدقاً وكذباً في السلب ، فيجتمعان ويرتفعان فيه، محمد حسين الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، ج٢، ص١٨١، تحقيق عباس على السبرواري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط٤، ١٤٢٨هـ .

٢) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١٨٣ وما بعدها .

٣) محمد رضا المظفر ، المنطق ، ص ٣٣٠ .

ثانياً: الفطريات

والفطريات هي " كل قضية يكون حكم العقل فيها بثبوت المحمول للموضوع بعد تصورهما، بواسطة قياس مركوز في طبيعة الإنسان لا يغيب عن ذهنه" (١)

أوهي القضايا التي قياساتها معها ، بمعنى أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لابد لها من وسط، وهذا الوسط ليس مما يختفي عن الذهن حتى يحتاج إلى بحث وفكر، ولكن كلما حضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور هذا الوسط معه. (٢)

ومثال ذلك قولنا الأربعة زوج، فإنه متى تصورت الأربعة، وتصورت الزوجية ، فهم الذهن مباشرة الانقسام إلى متساويين، وحكمنا بأن الأربعة عدد منقسم إلى متساويين، وهذا حكم كل عدد زوج، فنحكم بثبوت الزوجية للأربعة بواسطة هذا القياس الطبعي الذي لا نغفل عنه (٣) ومثل حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة، فهذا وإن كان حكماً بديهياً إلا أنه يعلم بواسطة وهي أن العشرة قد انقسمت إلى خمسة أقسام كل منهما يساوى أثنين، فالاثنان خُمس العشرة ، والأقسام الخمسة كلاً منهما يساوى الآخر، فهذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

ومثل هذا القياس يجري في كل نسبة عدد إلى آخر، غير أن هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة المبادرة إلى الذهن وعدمها

١) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٢ .

٢) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣٦ .

٣) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٢ .

بسبب قلة الأعداد وزيادتها، أو بسبب عادة الإنسان على التفكير فيها وعدمه، فالفرق واضح بين سرعة انتقال الذهن بن النسبة ٢:٤ ، وبين نسبة ١٣:٢٦ ، مع إن النسبة واحدة وهى النصف، أو بين النسبة ٣ : ١٢ و بين النسبة ١٧ : ٦٨ مع إن النسبة واحدة وهى الربع . [١]

ثالثاً: المحسوسات أو المشترك بين عامة الناس وتسمي المحسوسات أيضا بالمشاهدات [٢] وهي الأمور التي حدث التصديق بها بالحس[٣].

أو هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبة، ولذلك قيل " مَنْ فقد حسّاً فقد علماً " [٤] فالعلم الذي يحدث لنا هنا بواسطة الحواس علم ضروري يلزم النفس ولا يمكن الشك فيه، مع الوضع في الاعتبار أن كل حاسة تدرك جنساً معيناً من المعلومات، فالعين تُدرك بها الألوان، وحاسة السمع يدرك بها الكلام والأصوات، والشم لإدراك الروائح، أما حاسة التذوق أو الذوق فيدرك بها الطعوم، واللمس يدرك به الحرارة والبرودة واللين والخشونة وغير ذلك، ومن أمثلة ذلك كقولنا الثلج أبيض اللون، والشمس نيرة .

أما الحاسة السادسة فهي الموجودة في النفس من غير أن تكون موجودة في بعض الحواس، وبها يشعر الإنسان بالصحة والسقم والمرض واللذة والفر وغير ذلك [٥] .

---

١) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٦ وما بعدها .

٢) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣٠ .

٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٦١

٤) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٠ .

٥) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٢٩ وما بعدها، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م .

ومن هنا يمكن تقسيم القضايا التي تحدث بواسطة الحس إلى قسمين :

الحس الظاهر وهو " كل قضية يكون الحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع راجعاً إلى إدراك الحواس الظاهرة"[١] وهي خمسة أنواع (البصر – السمع – الذوق– الشم – اللمس)، ومن أمثلتها الحكم بأن الشمس مضيئة، والنار حارة، السكين قاطع، الوردة رائحتها طيب.

والقسم الثاني من الحس هو الحس الباطن، والقضايا التي تحدث فينا بواسطتها تسمى (الوجدانيات) .

والوجدانيات هي " كل قضية يكون حكم العقل فيها بثبوت المحمول راجعاً إلى إدراك الحواس الباطنة" [٢] وذلك كالجوع ، والعطش والخوف وغيرها من الشعور باللذة والألم والفرح وغير ذلك[٣]، وأخيراً فأن القضايا الحاصلة بواسطة الحس هي قضايا شخصية، لأن العقل لا يدرك إلا الجزئيات.

رابعاً: التجريبيات

وتسمى كذلك المجربات، وهي "القضايا التي يكون الحكم بثبوت المحمول للموضوع بواسطة المشاهدات المتكررة التي تفيد اليقين " وذلك للعلم أن وقوع الموضوع المتكرر بنفس الطريقة من غير تخلف لابد له من

---

١) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٣ .

٢) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٣ .

٣) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣٠ .

سبب، حتى وإن لم يعلم الإنسان بحقيقة وماهية هذا السبب، ولكنه متى علم بوجود منشأ هذا الحكم جزم عندها بثبوته على الفور [١].

أو هي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة تكرار المشاهدة ، فيحصل في إحساسنا بتكرار المشاهدة ما يرسخ في النفس حكم لا شك فيه، كقولنا (الماء يطفئ حرارة العطش) وقولنا (الإفراط في الترف مع بطر النعمة سبب زوال النعمة) .

وتُبني التجريبيات على استقراء ناقص، وهذا الاستقراء يؤدي إلى الحكم.

وهذا الحكم يعتمد على قياسيين خفيين: استثنائي واقتراني يستعملها الإنسان في دخيلة نفسه من غير التفات .

والقياس الاستثنائي:

" لو كان حصول هذا الأثر اتفاقياً لا لعلة توجبه لما حصل دائماً، (بدهية) ولكنه قد حصل بالمشاهدة دائماً، (بديهية) إذن فحصوله ليس اتفاقياً بل لعلة توجبه" (نتيجة) أما القياس الاقتراني :

حصول الأثر معلول لعلة (قضية صغرى – نفس نتيجة القياس السابقة) كل معلول لعلة يمتنع تخلفه عنها (قضية كبرى – وهي بديهية أولية) الأثر يمتنع تخلفه عن علته (نتيجة) .

ومن هنا يتضح كيف أن النتيجة والحكم في (المجربات) ترجع إلى القضايا الأولية والمشاهدات.

ولا يعني هذا أن كل تجربة تستلزم حكماً يقينياً، ولكن المقصود التجارب الدقيقة، فإننا نجد كثيراً من كلام الناس وتجاربهم لا تستلزم حكماً

١) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٢ .

يقينياً مطابقاً للواقع، وذلك لأن ملاحظتهم غير دقيقة حيث يحسبون ما ليس بعلة علة، أو ما كان علة ناقصة علة تامة، أو يأخذون ما هو بالعرض كأنه ما هو بالذات .

فيحدث ألا تصدق المقدمة الثانية للقياس الاستثنائي، لأن حصول الأثر في الواقع قد لا يكون دائماً، فظن المجرب أنه دائماً إما لجهل أو قصور إدراك أو غفلة أو حتى تسرع فالحكم.

فقد يجرب الإنسان الخشب فيجده يطفو على الماء، ويكرر التجربة بنفس الخشب فيطفو كل مرة، فيحكم أن كل خشب يطفو على الماء .

في حين أنه لو جرب نوع آخر من الخشب ثقيل الوزن، قد لا يطفو على الماء العذب، بل يرسب ويسقط إلى القعر، فعندها يزول اعتقاده الأول أن كل خشب يطفو على الماء.

بخلاف لو عمل التجربة وغير الخشب ودقق ملاحظته في وزن الأجسام، فربما يحصل له حكم آخر بأنه ربما تكون العلة في طفو الخشب على الماء أن الخشب وزنه أخف وزناً من الماء، ومن هنا قد تحدث عنده قاعدة عامة أن كل جسم جامد يطفو على السائل إذا كان وزنه أخف منه، ويسقط في القاع إذا كان وزنه أثقل من وزن السائل [١].

وتختلف التجريبيات عن المحسوسات بأمرين :

١) التجريبيات تحتاج إلى تكرار الحدوث في الحس، بخلاف المحسوسات.

٢) التجريبيات قضايا كلية، بخلاف المحسوسات فهي قضايا شخصية .

ومن أمثلة التجريبيات كالحكم بأن كل جسم يتمدد بالحرارة، فعند تجربة أنواع مختلفة من الأجسام المختلفة كالحديد والنحاس والزئبق وغيرها ونجد أنه يتمدد بالحرارة، فنجرب مرة أخرى وثانية ونجددها دائما تتمدد

١) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣١ وما بعدها .

بالحرارة، فعندها نجزم جزماً تاماً بأن ارتفاع حرارة الجسم من شأنه أن يؤثر في حجم الجسم، ونقص درجة الحرارة يؤثر كذلك في تقلص حجم الجسم .

فعلوم الطبيعة والكيمياء والطب أكثرها من المجربات [١].

وأخيراً هناك من جعل التجريبيات من ضمن البديهي الخفي[٢] والسبب في ذلك عندهم إنها غير واضحة للكل، وقد تحتاج إلى التنبيه عليها في بعض الأحيان.

ثانياً : البديهي الخفي

أولاً: المتواترات.

والمتواترات هي " هي القضايا التي يحكم فيها العقل بثبوت الموضوع للمحمول استناداً إلى إخبار جماعة من الناس يؤمن اتفاقهم على الكذب" [٣] أو هي " القضايا التي تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه كل شك، ويحصل الجزم القاطع به، لأن ذلك حدث بواسطة جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادث " [٤] أو هي الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض [٥]، ويحصل العلم عقيب المتواتر ضرورةً [٦]

---

١) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣٢ .

٢) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٢ .

٣) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٣ .

٤) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٣ .

٥) ابن سينا ، النجاة ، ص ٦١.

٦) سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، التحصيل من المحمول، تحقيق عبد الحميد على أو زيد، ج٢، ص ، ٩٧ ، مؤسسة الرسالة ، بدون تاريخ ولا طبعة.

كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان المختلفة حتى ولو لم نشاهدها أو نذهب إليها، فنقول (مكة المكرمة موجودة) وكتصديقنا بنزول القرآن الكريم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكتصديقنا وجود بعض الأشخاص والأمم السالفة كقولنا (أبوبكر الصديق رضي الله عنه أول الخلفاء الراشدين) وغيرها من الأمور التي لم نشاهدها ولم نحضرها، ولكن بلغَّنا عنها جماعات من الناس لا يجيز العقل اتفاقهم على الكذب، أو اختراع مثل هذه الأخبار(١).

وتكلم بعض العلماء عن عدد الأشخاص الذين يجب أن يتفقوا ليحصل بهم العلم المتواتر ضرورة، وإن كان البعض يرى عدم ضرورة الاتفاق على عدد معين، وإنما يكفي فقط امتناع الاتفاق على الكذب، فلا يرتبط إذن التواتر بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة والنقصان (٢) .

ثانياً: الحدسيات

والحدسيات هي " قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس، قوى جداً، يزول معه الشك، ويذعن الذهن بمضمونها" (٣) أو " هي القضايا التي يكون حكم العقل فيها بثبوت المحمول للموضوع بناء على محسوسات أخرى لا يحتاج العقل في العلم بترتب هذه عليها إلى نظر واستدلال" (٤)

---

١) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٤ .

٢) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٤ .

٣) محمد رضا المظفر، المنطق ، ص ٣٣٤.

٤) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٣ .

والحدس لا حركة فيه لأنه انتقال دفعي، وينتهي الحدس إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر كما يقول ابن سينا إن للحدس وجوداً، وإن للإنسان فيه مراتب ودرجات، فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بشيء، ومنهم من هو أكثر فطنة إلى حد ما فيستمتع بالفكر، ومنهم من هو وسط بين ذلك فيكون له إصابة في الحدس.

وهذا الأمر غير متشابه بين الجميع، فربما تقل في واحد وتكثر في آخر، وقد يوجد إنسان عديم الحدس نهائياً [١] والحدس كحكمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب مستفادة نورها من نور الشمس، وانعكاس شعاع نورها على الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها.

وكحكمنا بأن الأرض على هيئة كرة، وذلك لمشاهدة السفن في البحر فأول ما يبدوا منها هو أعلاها، ثم يظهر الباقي منها بالتدريج كلما اقتربت من الشاطئ ، وكحكم علماء الفلك أن الكواكب السيارة تدور حول الأرض .[٢]

ومثل (ارتفاع الماء في الأنهار سبب ارتفاع ماء الآبار) لأن الآبار يرتفع ماؤها من الفيضان، ويقل عن نقصان النيل، فيسرع إلى عقلنا التصديق بهذه القضية بناء على هذه المشاهدة [٣].

---

١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة (قسم المنطق- المسمى باللآلي المنتظمة) تحقيق مسعود طالبي، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص ٨٧ ، الناشر نشرناب، ، إيران، ط١، ١٣٦٩ هـ .

٢) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٤ وما بعدها.

٣) محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ، ص ٥٣ .

والحدسيات تشبه المجربات في أن:

أولاً : كلاً منهما يحتاج إلى تكرار المشاهدة ليحصل العلم اليقيني، ومقارنة القياس الخفي، فيقال في القياس: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر، لو كان بالاتفاق .

أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمر على نمط واحد على طول الزمن ولما كان على هذه الصورة من الاختلاف فيحدس الذهن أن سببه انعكاس أشعة الشمس عليه .

ثانياً: وهذا القياس المقارن للحدس يختلف العلل في ماهياتها باختلاف المواد، وليس كذلك المجربات، فإن لها قياساً واحداً لا يختلف، وذلك لأن السبب غير معلوم الماهية من جهة كونه سببا فقط، وهذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد.

وإن كان البعض يرى أن هذا الفرق غير صحيح، حيث إن التجريبيات يعلم ماهية العلة كوجودها، والفرق الحقيقي أن الحدسيات لم تستفد من التجربة مباشرة، بخلاف المجربات فإنها حصلت من التجربة المباشرة.

ثالثاً: الفرق بين الحدسيات والمجربات، أن المجربات الحكم فيها يكون لوجود سبب ما، وهذا السبب موجود في الشيء الذي تحدث به الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهية هذا السبب.

أما الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك، فلابد فيها من تعيين ماهية السبب .

فالحدسيات إذن هي مجربات مع إضافة، وهي الحدس بماهية السبب، ولذلك هناك من ألحق الحدسيات بالمجربات [١].

---

١) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٥ .

ولذلك قيل " إن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالوجهين) [١].

ومن اطلع على العلوم حدث له عن طريق الحدس قضايا كثيرة، قد لا يمكنه البرهنة عليها، ولا يمكنه في نفس الوقت الشك فيها، ولا يمكنه أن يشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين، وكل ما يمكنه فعله هو أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكه ليصل إليها .

فإذا استطاع الطالب بنفسه أن يسلك الطريق فقد يصل به إلى نفس الاعتقاد إذا كان ذا قوة ذهنية وصفاء نفس .

فلو جاء أحد وجحد مثل هذه القضايا فإن الحادس لن يستطيع أن يثبتها بالتلقين ما لم يحصل للجاحد نفس طريق الحدس [٢] .

والأمر نفسه مع المجربات والمتواترات فإنه لا يمكن إثباتها بالمذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للمجرب ما حصل له فيها، وللمتقين بالخبر من التواتر.

ومن هنا قد يحدث اختلاف الناس في الحدسيات والمجربات والمتواترات بالرغم من كونها من أقسام البديهيات، وليس كذلك الأمر في الأوليات فإن الناس في اليقين بها على السواء، والأمر نفسه في المحسوسات عند من كان مكتمل الحواس، والأمر نفسه في الفطريات[٣]. وبهذا انتهى المبحث الأول للحديث عن العلم وأقسامه إلى أن وصلنا إلى البديهيات وأقسامها، وأنتقل إلى المبحث الثاني للحديث عن النظَّام ونظرياته في الطبيعة ثم نظرية الكمون .

١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج١، ص ٢١٨.

٢) محمد رضا المظفر، المنطق، ص ٣٣٦ .

٣) محمد رضا المظفر ، المنطق ، ص ٣٣٦ .

المبحث الثاني

نظرية الكمون والظهور عند النظَّام

وفي هذا المبحث سأتعرض – إن شاء الله– للتعريف بإبراهيم بن يسار النظَّام، ومكانته بين المعتزلة وفي الفكر بوجه عام، ثم سأتحدث سريعاً عن أهم أفكاره في الطبيعة والأقوال التي قال بها ثم ألجأته للقول بنظرية الكمون، ثم سأتكلم بمزيد من التفصيل بعد ذلك عن نظرية الكمون التي قال بها من وجهات نظر مختلفة، خاصة وأن كتبه الأصلية غير موجودة وكل ما نعرفه هو ما نقل عنه، وسأنقد هذه الآراء لمعرفة ما قاله بالفعل النظَّام ، وما نسب إليه زوراً وبهتاناً.

المطلب الأول : إبراهيم النظَّام وأهم آراؤه الطبيعة

هو أبو إسحاق إبراهيم بن يسار بن هانئ النظَّام البصري، أحد كبار المعتزل في البصرة،من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، وإليه تنسب طائفة النظامية، واتفق مع المعتزلة بعض المسائل، وأختلف عنهم في غيرها [1].

كان فارساً من فرسان علم الكلام [2] وشاعراً وأديباً [3]، ولا نعرف تحديداً وقت ولادته.

ولكن رجحت دائرة المعارف الإسلام أن النظَّام قد عاش ما يقرب من الست والستين عاماً [4] ومن المعلوم أنه توفى عام(٢٣١هـ) فقد يكون إذن ولد بين عامي (١٦٥هـ) و (١٦٨هـ) .

---

١) ينظر صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج٦، ص ١٣ ، تحقيق أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث ، بيروت ، ٢٠٠٠م .

٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ، ج٦ ، ص ٩٧، طبعة القاهرة، ١٣٤٩ هـ.

٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢١١، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م .

٤) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، إبراهيم بن يسار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ٥.

والحقيقة إنه من الصعوبة بمكان معرفة الكثير من التفاصيل عن حياة النظَّام أو عن أبويه، لأنه لم ينل بالعناية ما ناله علماء كثير من علماء الإسلام .

ولكن ما نعرفه أن النظَّام كان أحد كبار علماء الكلام والنظر من المعتزلة، له الكثير من التصانيف والمؤلفات.

وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف [١] شيخ المعتزلة، ولذلك قالوا إنه أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاف شيخ البصريين، ومن أشهر تلاميذه أبو عثمان الجاحظ [٢].

وقيل إنه سمي بالنظَّام لحسن كلامه نظماً ونثراً ، أو لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة[٣]، والمعنى الأول أعقد أنه أكثر دقه لما روي عنه من كثير من الأشعار المنسوبة إليه في مواضع كثيرة.

وإن كان البعض يرجح الرأي الثاني لأنه كان فقيراً فربما في وقت من حياته عمل بنظم الخرز، ولا دليل يقيني عن سبب التسمية الحقيقي . وكان النظَّام معروف بشدة الذكاء والنباهة والفطنة وسرعة البديهة قال عنه أبو عبيد (ت٤٢٤هـ) : لا ينغي أن يكون في الدنيا مثله، فإني امتحنته

---

١) أبو الهذيل العلاف هو محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، ولد ١٣١ وقيل ١٣٤ أو ١٣٥ هـ، المتكلم شيخ المعتزلة في البصرة، وأكبر علمائهم، وكان قوي في الجدال والحجج واستخدام الأدلة والإلزاميات، وله الكثير من المجادلات والمناظرات، وتوفي سنة ٢٣٥هـ ، بسر من رأى، أو ٢٢٦هـ كما يري البغدادي وغيرها ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان، ج٤ ، ص٢٥٦ وما بعدها.

٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، وإليه تنسب فرقة الجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ النظَّام ، وله الكثير من المصنفات أشهرها كتاب الحيوان ، وكتاب البيان والتبين، توفي الجاحظ في محرم سنة ٢٥٥هـ بالبصرة عن ٩٦عاماً، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج٣ ، ص٤٧٠ وما بعدها.

٣) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٦، ص ١٢ .

قلت له ما عيب الزجاج : قال على البديهة : سريع الكسر ولا يقبل الجبر [١] وكان النظَّام في ذلك الوقت حدثاً صغير السن.

وبالرغم من كونه لا يقرأ ولا يكتب إلا إنه حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها، وحفظ الكثير من الأخبار والِأشعار، وعندما قال إنه نقض كتاب أرسطو سُئل كيف وأنت لا تحسن القراءة ؟ فقال لمن لم يصدقه النظَّام أيما تحب أن أقرأه عليه من أوله إلى آخره؟ أم من أخره على أوله؟ ثم بدأ النظَّام يذكر شيئاً فشيئاً ثم ينقضه. [٢]

وروي عنه أنه كان مع أبو الهذيل العلاف وهو مازال حدث صغير عندما ذهبا إلى "صالح بن عبد القدوس" وقد مات له ولد، وهو شديد التحرق عليه، فقال له أبو الهذيل لا أعرف لتحرقك وجهاً إذ كان الناس عندك كالزرع ؟ فقال إني أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك.

فقال وما هو؟ قال كتاب وضعته، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم فيما كان أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان.

فقال النظَّام فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، أو أنه عاش وقرأ هذا الكتاب ولم يمت بعد، فبهت صالح وحصر" [٣].

وكان النظَّام ممن أختلف فيه من العلماء فمنهم من كفره وقال إنه كان ينكر النبوة والبعث ، ومنهم من قال إنه سقط من غرفه سكران فمات، وأنه كان من البراهمة [٤] واتهم بالزندقة، ولم يقولوا لنا لماذا نعتوه بكل هذه الأوصاف، ولكن الحقيقة ولأن إبراهيم النظَّام كان في وقت المتوكل الذي حرفت فيه كتب المعتزلة، واختفت كتبه جميعها، وليس عندنا إلا ما كتبه

١) القاضي عبد الجبار وآخرون ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٦٤ .

٢) القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٦٤ .

٣) صلاح الدين الصفدي الوافي بالوفيات ، ج٦ ، ص ١٢ .

٤) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨ ص ٥٢٩ ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٦م .

عنه خصومه المعروف عدم ولائهم للمعتزلة، بل ومحاولة التشنيع والكذب عليهم ، فلا يمكن الأخذ بما قالوا عن النظَّام على أنه من المسلمات، خاصة وأنه لا دليل عليها، ولكن يجب النظر في كتب تلاميذه المنصفين كالجاحظ الذي نقل عنه الكثير بكل حياديه وصدق وأمانة ولازمه في كثير من الأوقات ، والخياط المعتزلي.

فهذا هو النظَّام الذي يقولون عنه أنه مات سكراناً في عصر المتوكل، وأنه كان ملحداً ، روي عنه ما يدل على مدي إخلاصه وإيمانه بالله، وكان يقول" اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيد، ولم أعتقد مذهباً إلا شدته بالتوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك ، فاغفر لي ذنوبي، وسهل على سكرات الموت، قال: فمات من ساعته ، وكان ذلك سنة (٢٣١هـ) [١] ومن عظم محل النظَّام وقيمته الفكرية أن الجاحظ من تلاميذه ، وكان يقول الجاحظ عنه إذا كان الأوائل يقولون إنه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان هذا صحيحاً، فهو أبو إسحاق النظَّام [٢] ونقل عنه الجاحظ أنه يقول: "العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك" [٣]، فكيف لنا أن نترك أقوال تلميذه الذي لازمه، ونأخذ عن خصومه المعروف حقدهم على المعتزلة منذ البداية .

وفي الوقت نفسه لا يمكن إنكار ما قام به النظَّام كباقي المعتزلة من جهود كبيرة في الوقوف ضد خصوم الإسلام وأعدائه، فألف النظَّام كثيراً من الكتب في الرد على المانوية، وألف للرد على الثنوية على اختلافهم إلى دهرية ورافضة، بعدما درس مذاهبهم بعناية ليعرف كيف يرد عليهم – ولذلك

١) القاضي عبد الجبار، أبي قاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦١، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ ولا طبعة.

٢) القاضي عبد الجبار وآخرون ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٦٥

٣) أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦ ص ٦٢٣ ، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م .

قال من لا يعرف إنه درس هذه المذاهب لأنه يريد أن يعتنقها ويترك الإسلام –، ودرس كذلك الفلسفة اليونانية ليرد على الخصوم الذين خلطوا مذاهب الفرس بالثقافة اليونانية كالمنانية، وقد أظهر النظَّام قدرة مذهلة ونجاحاً كبيراً في إبطال مذاهب الخصوم والرد عليهم بالعقل والمنطق (١) . وكان للنظَّام جهوداً في مختلف المجالات الفكرية، فتكلم في الفقه، علم الحديث، علم الأصول، حتى إنه تكلم عن القرآن الكريم، وتفسيره، ووجه إعجازه، وعلم الأدب والشعر.

أما عن **الجانب الفلسفي** في فكره ، وخاصة نظرياته في علم الطبيعة، فقد كان للنظام دوراً كبيراً في وضع النظريات التي تتكلم عن الطبيعة، ولكن الحقيقة إن كل آراء النظَّام لا يمكن الوصول إليها بسهوله، بل وغالبها مشكوك فيها، وذلك بسبب الثورة التي قامت على المعتزلة مما أدي ذلك إلى تدمير كتبهم الأصلية وإتلافها .

وبالتالي فعند النقل عن المعتزلة لابد من التأكد من توجه الكاتب عنه قبل النقل منه.

أما عن آراء النظَّام في الطبيعة فكان يرى مثلاً أن الجسم أو الجوهر (الطويل العريض العميق) يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ولا يتوقف ذلك عند حد معين، فأنكر بمعنى آخر وجود جزء لا يتجزأ ، وقال " لا جزء له وله جزء ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ" (٢). والحقيقة إن التفتازاني قال إن النظَّام لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير

---

١) محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن يسار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ١١.

٢) الشيخ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٨٧، وينظر زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١٢٠ .

متناهية، ولكنه في الوقت نفسه عندما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه خاصة ما يتعلق ببطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه، اضطر إلى الحكم بأن كل جزء قابل للانقسام لا إلى نهاية، ولما كان مذهبه أن حصول الأقسام يلزم قبول الانقسام لزمه القول بانقسام الأجزاء إلا ما لا نهاية، فاضطر إلى وقتها للقول بالطفرة كذلك. [١]

أما عن الأعراض فإن النظَّام لم يثبت إلا عرضاً واحداً ، وهو الحركة.

وباقي ما تسمى عندنا أعراض فهي بالنسبة له ليست سوى أجسام لطيفة تشغيل حيزاً من الفراغ.

وإذن فكل ما ليس بحركة هو جسم . [٢] وهو نفسه ما أكد التفتازاني[٣] عندما رد على من شنَّع على النظَّام وقال إن الجسم عنده مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الأعراض، ولكنها عنده كلها جواهر لا أعراض، لا دخل لها بحقيقة الجسم، أما الألوان والطعوم والروائح والأصوات وغيرها حتى الكيفيات المحسوسة كالبرودة والحرارة فالجميع عند

---

١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص٢٩٧ .

٢) زهدي جار الله ، المعتزلة، ص ١٢٠ وما بعدها، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١، ١٩٧٤ م .

٣) التفتازاني هو مسعود بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، ولد بتفتازان من بلاد خرسان، وأقام بسرخس، له كثير من المصنفات منها بدأها في سن الستة عشر، ومنها تهذيب المنطق، المطول في البلاغة، المختصر اختصر به شرح تلخيص المفتاح، مقاصد الطالبين في علم الكلام ، شرح المقاصد، النعم السوابغ، إرشاد الهادي، شرح العقائد النسفية ، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول، وغيرها الكثير، توفى عام ٥٤٤هـ ، ينظر الزركلي، الأعلام ، ج٧، ص ٢١٩ .

النظَّام من الجواهر، وجميعها أجسام لطيفة، وهذه الأجسام اللطيفة إذا تداخلت واجتمعت أصبحت أجسام كثيفة، وذلك بخلاف الجوهر فالجميع عنده أعراض[١].

وأهم صفات الأعراض أو العرض الواحد الذي يعتقد فقط بوجوده هو أن الأعراض فانية ولا يجوز أن تبقى، وأنها لا ترى بالعين .

ولذلك كانت الألوان أجسام لطيفة لأنها مرئية وليست أعراض عند النظام.

فمحال إذن أن تُدرك الأعراض بالحواس، لأن الأعراض حركات، والحركات ليست أجساماً ولا يدرك الحواس إلا الأجسام .

وإنما سميت الحركة عرضاً لأنها تعترض الجسم وتقوم به، فلا يمكن أن يكون العرض إلا في مكان، وفي الوقت نفسه لا يجوز أن يحدث عرضاً إلا في جسم .

ويرى النظَّام أن الأعراض لا يمكن أن تتضاد، لأن التضاد إنما يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة والبياض والسواد، لكن الأعراض جنس واحد لأنها كلها حركات.[٢]

وجميع الأجسام حال خلق الله سبحانه وتعالى متحركة حركة اعتماد[٣]، وذلك بخلاف النوع الثاني من الحركة الذي قال به النظَّام وهو حركة الزوال [٤].

---

١) التفتازاني، شرح المقاصد ، ج١، ص ٢٩٨ وما بعدها .

٢) ينظر الشيخ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٣٥٨ ، وينظر زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١٢١ وما بعدها .

٣) الشيخ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٨٠ .

٤) أحمد بن الحسنين أحمد بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، =

فهذه متضادات لا يجوز اجتماعها، ولكن حدث اجتماعها لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي قهرها على الاجتماع مع نقضيها في نفس المكان، ولذلك فهذا دليل من أدلة وجود الله سبحانه وتعالى عنده كما سيتضح فيما بعد إن شاء الله .

ومما قال به أيضا النظَّام الطفرة ، وهو أن الجسم يكون في المكان الأول فينتقل منه إلى الثالث دون المرور بالثاني، وبالتالي فيصح من الله تعالى أن يحدث أحدنا في الوقت الأول ببغداد والثالث يكون بالبصرة فيحصل قطع للأماكن، كل ذلك دون قطع ما بينهما . (١)

وهو مما يعلم بالضرورة خلافه، وتكلم العلماء كثيراً بالرد على الطفرة، وقالوا مثلاً لو صح أن ينتقل الإنسان من مكان إلى مكان بالطفرة، لاستطاع أن يرى ما وراء الجدار لأن شعاع العين عندها يمر بالحائط ولن يكون الحائط مانعاً، ولترتب على ذلك أن سد يأجوج ومأجوج لا يصير مانعاً لهما، ومعلوم أن كل هذه الزامات تفسد ما ذهب إليه النظَّام من نظرية الطفرة (٢). ومن هنا يتضح كيف أن قول النظَّام بفكرة الجزء الي يمكن انقسامه إلى ما لا نهاية هي التي ألجأته بالضرورة إلى القول بتداخل الأجسام ، ومن ثم القول بالكمون .

=

ص ٣١٠ وما بعدها، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، مجلد ٤٥ ، ٢٠٠٩م .

١) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٦٧.

٢) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٩٤ وما بعدها ، وهناك أدلة أخرى غير ضرورة العقل يمكن الرجوع إليها لمن أراد .

حتى إن البعض قال إن قول النظَّام بالجزء الذي لا يتجزأ لم يقل به النظَّام صراحة، ولكنه كان يعتقد فقط أن الجواهر مشتملة على أجزاء على نهاية، بمعنى قبولها القسمة إلى ما لا نهاية له من حيث التصور الذهني فقط وليس في الواقع. [١]

المطلب الثاني

نظرية الظهور والكمون

أما عن نظرية الكمون فأصل الكمون من كمن، والكمون هو التخفي، كما يقال كمن الشيء في الشيء إذا توارى فيه، فكل شيء استتر بشيء فهو كامن فيه، ومن هنا جاءت لفظة كمين في الحروب، ويقال حزن مكتمن في القلب أي مختفي فيه [٢].

ويقال كذلك على استتار الشيء واختفائه عن الحس، كالزبد في اللبن قبل ظهوره، والزيت في الزيتون، والدهن في السمسم وغير ذلك [٣].

---

١) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٥، ص ٣٥ .

٢) أبو نصر إسماعيل الفارابي ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، ص ٢١٨٨، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤، ١٩٨٧م ، وينظر أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، معجم جمهرة اللغة ، ج٢ ، ص ٩٨٣، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١، ١٩٨٧م ، وينظر محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي ، تهذيب اللغة ، ج١، ص ١٦٠، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، وينظر أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ، مجمل اللغة لأبن فارس، ج١، ص ٧٧٠، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م .

٣) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ١٦١، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٩م .

والفكرة الرئيسة التي تدور حولها هذه النظرية هي أن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، فالنار كامنة في الحجر ولا تظهر، لأنها موجودة فيه بالقوة، فإذا زند ظهرت بالفعل، وكذلك الأمر في الشمع، لو أخذنا مائة ألف نحلة ثم عصرناها، وطبخناها ودبرناها تدبيرنا للعسل الذي فيه شمع لم يخرج منه شمع، ولكن النحل إذا تغذى غذاء معتدل، وصنع له المكان الذي يأوي فيه، أوى فيها وعمل العسل، وخرج لنا العسل والشمع.

ومن هنا يتبين أن في الأشياء ما يخرج من غير تدبير مدبر، فتكون الطبيعة علة خروج بعض الأشياء من القوة إلى الفعل كما هو الأمر من خروج الطلع ، والرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي ولا اللقاح، فتخرج هي وأمثالها من القوة إلى الفعل بأنفسها. (١)

وكان أول من وضع نظرية الكمون والظهور من الفلاسفة – كما يقول الشهرستاني (٢) – هم الفلاسفة اليونان، وبالأخص انكساجوراس، حيث

---

١) جابر بن حيان ، رسائل جابر بن حيان ، ص٢٩٠ وما بعدها ، إعداد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م .

٢) هو أبو الفتح محمد أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، المتكلم الأشعري، ولد سنة ٤٦٧هـ بشهرستان ، فقد كان إماما في علم الكلام والفقه ، وكان من فلاسفة الإسلام، وكان علماً كبيراً بالمذاهب والأديان، قرأ علم الكلام على أبي القاسم الأنصاري، وصنف كتباً من أهمها (نهاية الإقدام في علم الكلام) وكتاب (الملل والنحل) و(تلخيص الإقسام لمذاهب الأنام) (مصارعات الفلاسفة) (تاريخ الحكماء) (المبدأ والمعاد) (تفسير سورة يوسف) بأسلوب فلسفي، (الإرشاد إلى عقائد العباد) وغيرها ، وكان كثير الحفظ وحسن المحاورة وكان له قبول عند كثير من الناس، وكان يوصف ب(الأفضل) توفى سنة ٥٤٨هـ ، ينظر ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج٤ ،ص٢٧٦ وما بعدها ، الزركلي، الأعلام ، ج٦ ، ص ٢١٥ وما بعدها .

كان يرى أن جميع الموجودات كامنة في الجسم الأول، ومنه تخرج وتظهر تباعاً، مثل ظهور النخلة من النواة الصغيرة، والإنسان من النطفة والسنبلة من الحبة وغير ذلك، وكان يرى انكساجوراس أن كل ذلك يعد فعل عن قوة وظهور عن كمون[١].

ثم قال كذلك الرواقيون بما يسمى العلة البذرية، وهو شبيه بنظرية الكمون، حيث إن الفكرة فيها أن كل الأشياء كامنة في الجسم الأول، وتظهر بعد ذلك الموجودات ظهوراً ضرورياً [٢].

وقال بها كذلك ضرار بن عمرو[٣] من المعتزلة فقال : إن الأشياء منها كوامن ، ومنها غير كوامن.

فالكوامن مثل الزيت في الزيتون والعصير في العنب، والدهن في السمسم ، وكل ذلك غير الذي يثبته النظَّام بعد ذلك .

أما اللواتي ليست بكوامن كالنار في الحجر، فالنار لا تكون في الحجر إلا وهي محرقة له ، فلما رأينا أنها غير محرقة ، علمنا أنه لا نار فيها [٤].

---

١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢، ص ٣٧٦ .

٢) عاطف العراقي ، نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٨٢، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ، ط١، ٢٠٠٢م.

٣) ضرار بن عمر من رؤوس المعتزلة ، وهو شيخ فرقة الضرارية التي تنسب إليه، له بعض الآراء التي خالف بها المعتزلة بل وكثير من المتكلمين، منها أنه يجوز أن يكون جميع الأمة في الباطن كافر لجواز ذلك على أفراده، وأنكر الجنة والنار، وعذاب القبر، وأمر سعيد بن عبد الرحمن بضرب عنقه فهرب ، ينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠ ، ص٥٤٦.

٤) الشيخ الأشعري، مقالات الإسلاميين ، ج١، ص ٨١ .

ولم يقل بذلك – أعني فكرة الكمون – فقط ضرار بن عمرو ولكن قال به بعض أهل النظر كما قال الشيخ الأشعري، فمثلا أبو جعفر الإسكافي[١] قال إن النار كامنة في الحطب .

وقال " أبو الهذيل العلاف وإبراهيم بن معمر وهشام بن الحكم وبشر بن معتمر أن الزيت كامن في الزيتون، والنار في الحطب، والدهن في السمسم" .

حتى إن البعض قال إن الألوان والطعوم كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهر ذلك في الثمال بالانتقال والاتصال[٢] .

أما عن نظرية الكمون عند إبراهيم بن يسار النظام

فالحقيقة إن النظَّام كان منذ البداية مهتم بكل العلوم الطبيعية، فتكلم عن الجوهر وعن الأعراض، وكيف أن الجسم يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، وجعل نظرية الكمون هي الأصل الذي انطلق منه في كل فلسفته الطبيعية .

ونظرية "الكمون والظهور عند النظَّام كما نقلها لنا الإمام الشهرستاني، والإمام عبد القاهر البغدادي[٣] تتلخص في أن الله سبحانه

١) أبو جعفر الإسكافي ، هو العلامة أبو جعفر محمد عبد الله السمرقندي الإسكافي، المتكلم ، كان كما قال عنه الإمام الذهبي أعجوبة في الذكاء وسعة المعرفة مع الدين والتصون والنزاهة، تعلم على يد جعفر بن حرب فبرع في علم الكلام ، وكان من كبار المناظرين وإذا ناظر أو تكلم أصغي إليه وسكت جميع الحضور، له العديد من المصنفات منها (نقض كتاب حسين بن النجار) وكتاب (الرد على من أنكر خلق القرآن) وكتاب (تفضيل عليٍّ) توفي سنة ٢٤٠هـ ، ينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠ ، ص ٥٥٠ وما بعدها.

٢) الشيخ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٨١ .

٣) عبد القاهر البغدادي هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي =

وتعالى خلق الموجودات كلها دفعة واحدة ، كما هي موجودة الآن، معادن ونباتات وحيوانات وإنسان، وبهائم و كل الجواهر في نفس الوقت مرة واحدة وانتهى الأمر.

وأن خلق سيدنا آدم –عليه السلام– لم يتقدم على باقي المخلوقات، فلم يُخلق آدم عليه السلام قبل أولاده، أو حتى تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد.

وحقيقة ما حدث هو أن الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات كلها مرة واحدة، وأكمن الموجودات في بعض، فالموجودات كلها موجودة الآن، ولكن التقدم والتأخر في الحقيقة إنما هو في الظهور من مكانها فقط، دون إحداثها ووجودها بداية . (١)

=

التميمي الأسفراييني، لم يحدد على وجه الدقة مولده في أي عام ولكنه ولد نشأ في بغداد، كان من العلماء والأئمة في الأصول، كان يدرس في ١٧ فناً، ومن أهم تصانيفه أصول الدين ، الناسخ والمنسوخ، فضائح القدرية ، فضائح المعتزلة، التكملة في الحساب، تفسير أسماء الله الحسنى، تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات، تفسير القرآن ، الفاخر في الأوائل والأواخر، معيار النظر، الملل والنحل، التحصيل في أصول الفقه ، الفرق بين الفرق، نفي خلق القرآن وغيرها الكثير، توفي في اسفرايين سنة ٤٢٩هـ ، ينظر الزركلي، الأعلام ، ج٤ ، ص ٤٨ .

١) الشهرستاني ، الملل والنحل ،ج١، ص ٥٦، مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ ولا طبعة، وانظر عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، ص١٢٧ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٢، ١٩٧٧م.

ومما يترتب على ذلك أن الأعراض كلها موجودة في الأجسام، فإذا ظهر بعض الأعراض في جسم معين، فقد كمن في نفس الوقت ضده الآخر، وإذا كمن عرض آخر ظهر ضده وهكذا[١] .

وهو ما أكد عليه ابن الراوندي[٢]، ونقله عنه الخياط المعتزلي [٣]، من أن النظَّام يقول: إن الله تعالى خلق الناس والبهائم والحيوانات جميعها في وقت واحد، وإن سيدنا آدم عليه السلام لم يسبق خلقه خلق باقي البشر،

---

١) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، ص ١٣٩ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م .

٢) ابن الراوندي هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، ولد براوند، وهي قرية من صرى أصبهان ، ناحية نيسابور، عالم له مقالات كثيرة في علم الكلام ، له كثير من المصنفات بلغت نحو ١١٤ كتاباً ، منها فضيحة المعتزلة ، التاج، الزمرد، وغيرها له الكثير من المناظرات مع علماء الكلام ، وقال إنه نقل مذاهبهم ،فقد كان في البداية من المعتزلة ثم تزندق، وقيل إن أبوه يهودياً ثم أسلم، وقيل إنه كان لا يستقر على مذهب ولا نحلة، وقيل إنه صنف كتاب (النصرة على المسلمين) لدراهم أخذها من يهود، وبعد ذلك عم إلى نقض هذا الكتاب الذي ألفه فأخذ مائة درهم أخرى فسكت، وكان بالرغم من ذلك ذو نباهة فقيل لم يكن مثله في المعقول ، وقيل إن علمه كان فوق عقله، وقيل عنه إنه تاب عند موته، توفى سنة ٢٤٥ ببغداد توفي سنة ٢٤٥ وقيل ٢٥٠ هـ، ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان ، ج١، ص ٩٥، وينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص ٦١.

٣) أبو الحسين الخياط هو عبد الرحيم محمد بن عثمان ، عالم من علماء المعتزلة، وشيخها ببغداد، كان فقيهاً ، عالماً بالحديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، ألف كثيراً في الرد على ابن الراوندي، وإليه تنسب فرقة الخياطية ، ينظر موسوعة الأعلام ج١، ص ١٧١ ، صادر عن وزارة الأوقاف المصرية، بدون تاريخ ولا طبعه.

ولم تسبق الأمهات كذلك خلق أولادهن، وما حدث هو أن الله سبحانه وتعالى أكمن الموجودات بداخل بعضها.

ومن هنا فالتقدم والتأخر إنما يقع فقط في وقت ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها.

فهي موجودة منذ بداية الخلق، ولكنها كانت كامنة منتظرة لوقت ظهورها المقدر لتخرج فيه.

ويقول ابن الراوندي أن إبراهيم النظَّام يستحيل عنده – تبعاً لقوله في الكمون والظهور – أن يكون عند الله سبحانه وتعالى القدرة في أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منهم شيئاً [١].

وهذا القول لابن الراوندي من باب الإلزام على النظَّام والذي لم يقل به النظَّام أصلاً.

ونقل كذلك ابن الراوندي عن النظَّام إنه كان يقول : إن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النواة ، كما أن الإنسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمة كامن في المني[٢].

تعقيب : رفض الخياط المعتزلي ما نقله ابن الراوندي عن النظام، وقال إن ابن الراوندي شخص حاقد على أهل الدين، شديد الغلظة على المسلمين، ويحكي عنهم ما ليس من قولهم، ويرميهم بما ليس من مذهبهم، وأنه دائماً ما يذكر المعتزلة ويبهتهم بما ليس فيهم، والحقيقة إنه ليس من المعتزلة، بالرغم من كونه في وقت من الأوقات تابعاً لهم، ويحضر مجالسهم، ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحد، وعندها نفته المعتزلة من

---

١) الخياط المعتزلي ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ص ٥١ ، بدون تاريخ ولا طبعة .

٢) الخياط المعتزلي ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ص ٥١

مجالسهم، فحمله الغيظ على أن وضع عليهم كتاباً ونسب إليهم أقوالاً كاذبة، وهو ما فعله هنا مع النظام.

ولذلك كان الخياط المعتزلي مهتم بالرد عليه، وبيان كذبه على علماء المعتزلة وتحريفه لأقوالهم [١]، ومن الواضح أن بعض العلماء نقلوا عن ابن الراوندي أقواله عن النظام، وبالتالي فكل من نقل عن ابن الراوندي من أقوال منسوبة إلى النظام، فهي أقوال مشكوك في صحتها.

ولكن ما ثبت أن النظَّام قاله بالفعل في مسألة الكمون هي عدة أمور: منها ما نقله عنه الشيخ الأشعري من أن النظَّام قال: إن الله تعالى خلق الأجسام "ضربة واحدة"، وأن الجسم في كل وقت يخلق [٢]، وقال عبد القاهر البغدادي أن النظَّام يقول إن الجواهر تتجدد حالاً بعد حال، حيث إن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها وهكذا[٣] تعقيب: والخلاف هنا بين الشيخ الأشعري وعبد القاهر البغدادي، أنه على كلام الشيخ الأشعري فالنظَّام يقول إن الموجودات خلقت كلها دفعة واحدة ، ثم يتجدد وجودها حالاً بعد حال.

أما على كلام عبد القاهر البغدادي أن الموجودات تخلق كلٌ في وقت المقدر له ، ثم هو يحتاج بعد وجوده إلى إعادة تجدد لحاله من الوجود وهكذا إلى أن يقدر الله سبحانه وتعالى عدم تجدد هذه الحالة فيفنى. وكل ذلك يشبه من يقول بفكرة الخلق المستمر، التي تكلم عنها متأخرو الأشاعرة، عندما تحدثوا عن صفة القدرة وتعلقاتها، حيث رأى بعضهم

---

١) الخياط المعتزلي ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ص ٢ وما بعدها .

٢) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢، ص ٢٩٨، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية ، ط١، ٢٠٠٥م .

٣) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٦ .

احتياج الممكن إلى استمرار وجوده بعد إيجاده، وهذا التعلق يسمى "تعلق القبضة" ، بمعنى أن للقدرة تعلق باستمرار بوجود الممكن بعد وجوده وخلقه [١]، فالمخلوق دائما محتاج إلى القدرة ليظل موجوداً، وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[٢] ، فالممكن محتاج دائما إلى من يقرر استمرار وجوده في كل لحظة، أو تقرير العدم عليه في لحظة معينة ويحتاج عندها إلى من يقرر استمرار إعدامه وهي نفس فكرة الخلق المستمر.

أكد ابن حزم الأندلسي[٣] كذلك على ما ذهب إليه النظّام وقال " إن في الأشياء ما هو كامن كالدم في الإنسان، والعصير في العنب ، والزيت في الزيتون، والماء في كل ما يعتصر منه" واستدل ابن حزم على ذلك بأن كل ذلك إذا خرج منه ما كان كامناً فيه ، ظل الباقي فيه موجوداً.

---

١) عبد الفضيل القوصي، هوامش على العقيدة النظامية، ص ١٧٢، مكتبة الإيمان ، ط٢، ٢٠٠٦م.

٢) سورة فاطر ٤١.

٣) ابن حزم هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزي، مولى يزيد بن أب سفيان صخر بن حرب، وجده يزيد أول من أسلم من أجداده ، وأصله من فارس، ولد بقرطبة من بلاد الأندلس سنة ٣٨٤هـ، كان حافظاً عالماً بالفقه والحديث ، مستنبطاً للأحكام، كان في البداية على مذهب الشافعي، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، وكان متفنناً في علوم جمة، له الكثير من المصنفات منها الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكتاب الإجماع على أبواب الفقه، وكتاب التقريب بحد المنطق والمدخل إليه، وغيرها الكثير، كان أديبا وشاعراً وطبيباً، فله رسائل في الطب وكتب في الأدب ، توفي بعد ٤٠٠هـ ، ينظر ابن خلكان وفيات الأعيان ، ج٣، ص ٣٢٦.

وفي الوقت نفسه خف وزنه عن قبل خروجه . ثم تكلم ابن حزم كذلك عن أن هناك أشياء ليس فيها كمون، فلا كمون للنار في الحجر والحديد، وكل ما هنالك أن في الحديد وفي حجر الزِّنَاد قوة، إذا تضاغطا احتدم ما بينهما من الهواء فاستحال إلى نار وهكذا، وهذا ما يعرض لكل شيء يمكن أن يحترق، فإن رطوبته تستحل إلى نار ثم إلى دخان ثم إلى هواء، لأن في النار طبع وهو استخراج ناريات الأجسام وتصعيدها حتى يفني كل ما الجسم من ناريات ومائيات، حتى يتحول إلى رماد، وهذا الرماد لن يتحول أبداً إلى نار ولن يشتغل لأنه لم يتبق فيه نار ولا ماء ليخرج منه .

ثم تطرق ابن حزم إلى ما يؤكد موافقته للنظام في مسألة الكمون وقال إن : النوى والبذور والنطف في النواه وفي البذر طبيعة، خلقها الله، وهي قوة تجتذب الرطوبات الواردة عليها من الماء ، فتحيل كل ذلك إلى ما في طبعها إحالته إليه فيصير عوداً ولحاء وورقاً وزهراً وثمراً، مثل الدم في النطفة فتحيله طبيعته التي خلقها الله سبحانه وتعالى إلى لحماً ودماً وعظماً وعصباً وعروقاً وشرايين وعضلات وغضاريف وجلداً وظفراً وشعراً، وكل ذلك خلق الله . (١)

والحقيقة إن أفضل مَنْ نقل عن النظَّام أقواله تلميذه أبو عثمان الجاحظ ، فنقلها عنه بأمانة وحيادية تامة، بالرغم من اختلافه معه في بعض أقواله .

فقال الجاحظ إن النظَّام كان يقول إن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو لخروج نيرانه منه، ولم تأتي إليه النار من الخارج فأثرت فيه وجعلته يحترق، ولكن النار في الأصل كانت كامنة في الحطب، وهذه النار لها قوة معينة – ولذلك لم تقوى على نفي ضدها عنها– فتظل كامنة، إلى أن تتصل

١) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٥ ، ص ٣٩ وما بعدها .

بنار أخرى فتستقوى بها على نفي ذلك المانع ، فعندما يزول ذلك المانع عنها تظهر نارها، ومن هنا فإحراق الشيء هو إخراج نيرانه منه. والأمر نفسه مع الشمس فهي تحرق بإخراج نيرانها منها، وفي الوقت نفسه لا تحرق الشمس من الأعراض ما كان كثيف وخالي من تلك الرطوبات التي تساعد على الاحتراق، كاللون والطعم والرائحة والصوت، فالاحتراق هو ظهور النار عند زوال مانعها.

وأيضا كان يقول الجاحظ إن النظَّام يقول إن سم الأفعى مقيم في بدنها ولا يقتلها لأنه لا سم فيه، ولكن إذا دخل هذا السم بدن آخر فيه سموم فمع وجود هذا السم يقوى السم الأصلي الكامن في البدن ويعاون الممنوع على مانعه فيتلف البدن، لأنه أصبح فيه سم أكثر مما ستحمله المانع[١]. ومن هنا كان يترتب على كلام النظَّام أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن أو تشربه، فالنار لا تأكل ولا تشرب، وكل ما حدث أن الدهن فقط ينقص لأنه يخرج منه بالاستحالة دخان ونار كامنين فيه، فإذا خرج كل ما كان كامناً فيه من الدخان والنار بطل الدهن ولم يصبح يضيء. [٢] ثم تكلم النظَّام بشيء من التفصيل عن حدوث الاحتراق في العود، وبين زعم من تصور أن النار تصعد في أول العود وتنحدر وتغوص فيه وتأخذ منه عرضاً، لأن النار كامنة في العود كله، وهي أحد أخلاطه التي هي سائحة فيه .

وعندما نراها في الطرف الأول، فهي غير الجزء الذي قد نراه في الوسط أو في نهاية العود، ولكن ما يحدث أن الجزء الذي تعرض لشيء

١) أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، ج٥ ، ص ١٠ وما بعدها ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط٢، ١٤٢٤هـ .

٢) أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، ج٥ ، ص ١١ وما بعدها .

خارجي كالاحتكاك فيحفز ما فيه من نار كامنة، فتقوى على المانع فيزول، وتظهر النار، فإذا ظهرت النار حمي لشدة حرها الموضع الذي يليه، فيقوى على مانعه كذلك فيزول المانع ويحترق وهكذا .

فالإنسان يظن مخطئاً عندما يرى النار في العود كله أنها متصلة ببعضها، وهو غير صحيح، ولكن ما حدث أن ما في المكان الأول حفز المكان الثاني فزال المانع واحترق وهكذا إلى أن احترق العود كله، فالإنسان يخطئ عندما يخبر عن الظاهر ولا يعرف حقيقة ما يحدث في الباطن. واستدل النظَّام على ما ذهب إليه من أنه لو كانت العيدان كلها لا نار فيها، وإنما تأتي إليها النار من الخارج، لما كان ظهور النار واحتراق بعض العيدان أسرع من البعض الآخر، ولكن سبب ذلك أن احتراقها في أسرع في بعض العيدان كالمرخ والعفار[1] أسرع منها في العناب لأن النار الكامنة في بعض العيدان أكثر من بعض، وكذلك مانعها في بعض العيدان أضعف من بعض، وبالتالي كلما كانت النار الكامنة أكثر والمانع أضعف كان ظهور النار أسرع وأقوي، والعكس.

ومن هنا فإننا نجد في بعض العيدان جمر يبقي فترة طويلة يحترق، وجمر آخر سريع الانحلال، وبعضها لا يصير جمراً، ونرى البردي لا تعمل فيه النار مع هشاشته ويبسه ورخاوته.

ونري كذلك إذا وقع حريق في سوق سلم كل مكان يكون من البردي، ونرى النار فيه سريعة الإنطفاء هو ومواضع جمع الليف، فكل ذلك بسبب قوة وضعف ما فيه من نار كامنة، وقوة وضعف الموانع[2].

---

١) أنواع معينة من الأشجار يتخذ منها زناد القدح .

٢) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان ، ج٥، ص ٤٥ وما بعدها .

واستدل النظَّام على ما ذهب إليه من الكمون من أن بعض العناصر بمجرد الاحتكاك بينها وبين عناصر أخري يخرج ما فيها من نار، كالسفن فإنه عندما تحتك بالرياح قد تلتهب وتخرج النار من السفينة، ولذلك كان هناك بعض الرجال وظيفتهم دائماً صب الماء، حتى لا تحدث النيران. وهذا الأمر ليس له علاقة بالطبيعة، فإننا نجد عيون ماء حارة وعيون ماء باردة، بعضها يبرص ويعضها يجمد الدم ويورث الأمراض، فلماذا زعمتم أن الريح والنار كانا مختنقين في باطن الأرض، ولم تجوزوا ذلك في النار، فلا فرق بين المختنق والكامن إذن[١].

واستدل على ذلك أيضاً بأنه رأي عين نار في جبل، وهذه العين يكون دخانها ليلاً ونهاراً، والأصل الذي بني عليه أمر من ينكر الكمون أن جميع الأشياء مكونة من الأخلاط الأربعة (النار والماء والتراب والهواء) ، فلماذا إذا رأينا موضعاً يخرج منه النار لم نقل مثل هذا.

ولماذا لا نقول في الأحجار التي أخف من أجحار أخرى إن ذلك بسبب ما خالطها من أجزاء الهواء الرافعة لها، وإذا وجدنا آخر أكثر صلابة وقوة وثقل قولنا إن ذلك بسبب ما خاله من أجزاء الماء.

وإذا وجدنا ثالث ينقض الشرر ويظهر النار قولنا إن ذلك بسبب ما خالطه من الهواء.

فلما أنكروا الكمون مع أن كل ما قيل هو الأصل الذي توافقوا عليه وبنوا عليه أمرهم.

والأمر نفسه مع النيران المتحركة في باطن الأرض، والبخار الذي يخرج منها فيرتفع ويكون ضباباً ويخرج منه المطر والصواعق[٢].

١) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان ، ج٥، ص ٤٦ .

٢) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان ، ج٥، ص ٤٦ وما بعدها .

وأخيراً : فقد رد النظَّام على من أنكر نظرية الكمون ، وقال عن أحد منكريها[١] إنه بإنكاره نظرية الكمون والظهور قد جمع بين الكفر والمعاندة . وفي هذا خير دليل على مّنْ كفر النظَّام أو من قال عنه إنه ينكر الخلق ، بل إن كل ما فعله النظَّام كان لإثبات التوحيد والوحدانية بخلاف ما أشيع عنه .

فالنظَّام كان يرى أن " التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون" [٢] لأن من ينكر الكمون ينكر أن يكون في الإنسان دم، وكأن الدم هو شيء تخلق حديثاً وقت خروجه من الإنسان، فكيف ينكره ، وهو يعلم يقينا إن جوف الإنسان لا يخلو عن دم فيه .

وإن زعم من ينكر الكمون أن شيئاً من الحيوانات يعيش بغير دم ، فهو بقوله هذا ينكر الطبائع، ويدفع الحقائق، وينكر ما هو معلوم بالحس . ومن قال إن إيمانه صحيحه والتوحيد لا يصلح إلا عند الإقرار بإنه لا دم في الإنسان، والنار لا توجب الإحراق، والبصر الصحيح لا يوجب الإدراك، فهو إنسان في غاية النقص والغباو، أو في غاية التكذيب والمعاندة . وبالتالي لكي يكون التوحيد صحيحاً، يجب أن يعترف الإنسان بهذه الأمور والتي تؤدي جميعها في النهاية إلى الإقرار بنظرية الكمون والظهور. [٣]

مصدر نظرية الكمون عند النظَّام

كثيراً ما تتكلم المصادر عن أصل نظرية الكمون ومن أين جاء بها النظام، ودائما ما تقول المصادر إنه جاء بها من مصادر خارجية كما يقول الشهرستاني أن أول من قال بها هو انكساجوراس، عندما قال إن أصل

---

١) وهنا يقصد النظَّام ضرار بن عمرو .

٢) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج٥ ، ص ٥ .

٣) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج٥ ، ص ٥ .

الأشياء جسم واحد، لا نهاية له وهو أصل الكل، ومنه تخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف، وقال الشهرستاني بذلك يكون انكساجوراس أول من قال بفكرة الظهور والكمون، لأن معنى ما يقوله انكساجوراس أن الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، ثم تخرج الموجودات من الجسم الأول سواء أكانت أنواعاً أم أصنافاً أم غير ذلك كما تظهر السنبلة من الحبة، والنخلة من النواة الصغيرة والإنسان من النطفة، فكل ذلك عند انكساجوراس ظهور بعد كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة [١] .

وما حدث في البداية أن الأشياء والجسم الأول كان ساكناً، ثم إن العقل رتبها ، فوضعها في مواضع مختلفة، من سافل إلى متوسط ثم عال، ثم متحرك وساكن، ومستقيم في الحركة ودائر، وكل الأجسام بهذا الترتيب موجود في الجسم الأول ، والمرتب هو الطبيعة، ومن هنا فإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور، فإن النشأة الثانية هي الكمون[٢].

وفي الوقت نفسه هناك من يؤكد أن الرواقيين هم أول من جاءوا بها، وتكلموا عنها ثم أخذها منهم النظَّام، لأن الرواقيون يقولون إن في العالم " بذرة مركزية" هي قانون العالم أو ما يسمى "لوغوس" وهذه البذرة تحتوي على جميع الأجسام، وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها في بعض، فوجد العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، ثم أخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً، ومازالت تخرج بقانون وخروجها ليس وليد الاتفاق أو الضرورة العمياء، ولكنه وليد الضرورة العاقلة [٣]. ولكن الحقيقة وما نقله تلميذ النظَّام الجاحظ عن أصل نظرية الكمون عند

١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ، ص ١٢٣ .

٢) الشهرستاني، الملل والنحل ، ج٢، ص ١٢٤ وما بعدها .

٣) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٧١ ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، ٢٠١٤م.

النظَّام يرجع بها إلى المصدر الإسلامي، وليس انكساجوراس أو الرواقيين . فتكلم الجاحظ عن مصادر نظرية الكمون، ونقل إلينا حجة النظَّام في القول بهذه النظرية.

بداية استدل النظَّام بقوله تعالى ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ - أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ [1] ودعا النظَّام إلى التأمل عامة في الآية حيث إن الله سبحانه وتعالى يذكر إنعامه علينا، وامتنانه على خلقه بذكر ما أعانهم به، ثم التأمل خاصة في قوله "شجرتها" فالله تعالى قال شجرتها، ولم يقل " تلك الشجرة" ، فمعنى ذلك أنها شجرة واحدة أصل جميع الأشجار. وأيضاً قوله تعالى ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [2].

وهنا قال النظَّام إنه لو كان الأمر أن الله سبحانه وتعالى يخلقها ابتداءً لم يكن هناك فرق بين خلقها عند أخضر الشجر، وبين اليابس الهشيم، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى.[3]

تعقيب :

الحقيقة إن ما يقول به النظَّام من نظريته في الكمون والظهور أغلبها الزامات على مذهبه لم يقل هو بها أصلاً، وما قاله النظَّام أخذه من فهمه هو لبعض آيات القرآن الكريم ، ولم يأخذه من مذهب آخر، لأن الخلاف واضح بين ما يقوله انكساجوراس، أو ما يقوله الرواقيون وما يقرره النظَّام. وكل ذلك أنكره الجاحظ تلميذ النظَّام، فالجميع نقل عن ابن الراوندي ونسب إلى النظَّام ما لم يقل، وبني عليها رده عليه كما حدث مع الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي.

---

١) سورة الواقعة ٧١-٧٢.

٢) سورة يس ٨٠

٣) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان ، ج٥ ، ص ٥١ .

ولكن عندما ننظر إلى ما نقله عنه الشيخ الأشعري نجد أنه تكلم عن جمله واحدة فقط ، وهي أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة . ولذلك نجد أن أفضل من نقل عن النظَّام هو الجاحظ، الذي يبين لنا كيف أن مصادر النظَّام – وإن كان النظَّام انفرد بفهم مختلف لها عن الباقيين– هي مصادر إسلامية ، وبين لنا الجاحظ كيف أن رأي النظَّام مخالف لرأي انكساجوراس، بل إنه يكاد يكون أقرب إلى الواقع ، ولم يذكر الجاحظ شيء عن كمون الإنسان في المني أو النخلة في النواة (١).

وهو ما أكد عليه في موضع آخر عندما قال إن الكمون الذي نقله عنه الأولين لا تعقيد فيه، وفي حالة صحة ما نُقِلَ عن النظَّام من أن بعض أبناء آم كامنين في بعض، فلا يحتمل أن يكون رجع النظَّام في أقواله تلك إلى مصادر أجنبية (٢) وكأنه كان يريد أن الأشياء موجودة بالقوة، ثم خرجت من القوة إلى الفعل عنما يقدر الله سبحانه وتعالى ذلك. ومما هو جدير بالذكر أن نظرية الكمون لها تطبيقات في العلم الحديث، فهي تشبه إلى حد كبير مفهوم " الطاقة الكامنة" في الفيزياء الحديثة، مثل الطاقة الكامنة للجاذبية أو الطاقة الكامنة في الجسيمات، فالجسم مثلا يمكن أن يمتلك طاقة كامنة في مواضع معينة، ولكنها تتحول إلى طاقة حركية عندما يتحرك الجسم، والأمر نفسه في التحولات الطاقية ، مثل التحول الطاقي في الذرات والجزئيات، أو النظرية الكمية وغيرها ...

---

١) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، إبراهيم بن يسار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ١٤٩، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م .

٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، إبراهيم بن يسار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٥٤ .

المبحث الثالث

البديهيات العقلية وتطبيقاتها في نقض نظرية الكمون

اتضح مما سبق في المبحث الأول انقسام العلم إلى علم قديم (وهو علم الله سبحانه وتعالى) وعلم حادث .

والعلم الحادث انقسم بدوره إلى بديهي أو ضروري وكسبي أو نظري. وفي هذا المبحث سأتكلم عن استخدام المفكرين المسلمين من الفلاسفة والمتكلمين القسم الأول من العلم الحادث أي العلم الضروري أو البديهي بقسميه الجلي والخلفي في نقض نظرية الكمون التي قال بها النظَّام والتي عرضتها بالتفصيل في المبحث الثاني .

المطلب الأول

البديهيات العقلية وتطبيقاتها في نقض نظرية الكمون

اتجه كثير من المفكرين المسلمين لنقض وإبطال نظرية الكمون وكان من أهمهم :

أولاً: إمام الحرمين الجويني الذي رفض نظرية الكمون والظهور التي قال بها النظَّام ورأي أنها نظرية تخالف بداهة العقل فقال رداً على النظَّام وغيره ممن قال بها ، بعدما نقل قولهم :

" بما تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون، بل وكل ضدين قائمان بنفس المحل، فما المشكلة إذا كمن السكون ظهرت الحركة، وهنا يثبت حكم الحركة ويسقط حكم السكون، وعلى الجانب الآخر إذا كمنت الحركة ظهر السكون، فثبت حكم السكون وسقط حكم الحركة ، فما وجه إنكار كل هذه ؟

ثم تكلم عن وجوه بطلانها وهي :

أولاً: أنها لا تعقل – بمعنى أنها غير مقبولة ببداهة العقل – لأن الكمون معناه التستر بالحواجز والتغطية بالأجسام الساترة ، فالكمون الستر. فإذا كان ما تقصدون بالكمون غير ذلك فهو غير مقبول في الجوهر الواحد، فإن الجوهر الواحد لا ينقسم أصلا إلى ظاهر وباطن ليتقرر أن داخله شيء وخارجه شيء آخر، لأنه واحد فقط لا داخل وخارج فيه .

وإذ أراد الخصم بالكمون أمراً آخر غير السكون والاستتار فعليه إيضاح المعني، لأن الرد على المذهب يكون حسب فهم المذهب والإحاطة به، والقول المجهول لا نتكلم عنه بالرد أو بالقبول[١].

ثانياً: قد يقال في الرد على من قال بالكمون إننا نعلم قطاعاً استحالة اجتماع (اللبس والزوال) أو (الحركة والسكون) أو المتناقضات بوجه عام في مكان واحد.

فإذا كنا نعلم استحالة اجتماع اللبث والزوال في محل واحد، ويتأكد ذلك بما قيل من أن التحرك غير الحركة، والسكون غير الساكن، فإنه الآن يستحيل كون الشيء متحركاً وساكناً في نفس الوقت، فيستحيل أن يكون الحركة والسكون قائمتان به. [٢]

وهو نفسه ما أكد عليه إمام الحرمين الجويني في موضع آخر من كتابه (الشامل في أصول الدين) عندما كان يرد كذلك على من ينكر كون الحركة كامنة في الجوهر الساكن، وعندما تحرك الجسم انكمن السكون وظهرت هي .

فقال : إنه لو كان ذلك حقيقي لأدي ذلك إلى اجتماع الضدين في محل واحد، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً وساكناً في نفس الوقت، كذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون، لأن اجتماع الضدان من البديهيات المحالة .

وعلى الجانب الآخر فإن الحركة والسكون لو ظهرت مرة وانكمنت أخرى لكان ذلك اعتوار حكمين على نفس الجوهر، يقتضي أحدهما كون الحركة بادية، والآخر كونها مستكنة خافية.

---

١) إمام الحرمين الجويني ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار، ص ١٩٠ وما بعدها ، تحقيق فيصل بديع عون ، سهير محمد مختار ، دار المعارف بالإسكندرية ، ١٩٦٩م .

٢) إمام الحرمين الجويني ، الشامل في أصول الدين ، ص ١٢٠ .

والدال على إثبات الأعراض هو تناوب وتعاقب الأحكام على الجوهر، فلو كان الظهور والكمون معنيين يلزم ظهورهما عند ظهور أثرهما، ككمونهما عند كمون أثرهما، ويتسلل القول إلى ما لا نهاية .[1] وأيضا الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها، فلو جاز أن تثبت الحركة من غير أن توجب حكمها للزم ذلك فيها أبداً.، وهذا يقلب جنسها ويزيل حقيقتها ولا يجوز[2] .

تعقيب :

يتضح مما سبق من عرض إمام الحرمين الجويني لمسألة الكمون، أنه في البداية عمد إلى " تحرير محل النزاع" لبيان معنى الظهور والكمون لكي يكون الرد على نفس الأمر .

ثم أخذ مثالاً واستدلاله عليها بالحركة والسكون، وتعرض للرد عليها بفكرة واحدة في كتابيه اللذان ذكر فيهما المسألة، وهي فكرة استحالة اجتماع الحركة والسكون معاً في نفس الجوهر، وذلك لأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وذلك معروف ببداهة العقل، وأنه من الأوليات التي لا يمكن أن يشك فيها عاقل وذلك عندما قال" يقال في الرد على مَنْ قال بالكمون إننا نعلم قطعاً استحالة اجتماع (اللبس والزوال) أو (الحركة والسكون) " هو يرفض اجتماع المتناقضات بوجه عام في مكان واحد، وهذا معلوم ببداهة العقل، فاجتماع النقيضان من الأوليات التي لا يشك فيها أحد . وهو نفسه ما أكد عليه في كتابه الشامل عندما قال " كذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون " لأن اجتماع النقيضان من المحالات التي يشك أحد في استحالتها .

١) إمام الحرمين الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ٢٠ وما بعدها، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠ م .

٢) إمام الحرمين الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص ٢١ .

ثم إنه رفض فكرة الجزء الذي لا يتجزأ والتي قال بها النظَّام وقال إن الجوهر الفرد لا يمكن أن يتجزأ ليكون له داخل يستكن فيه عرض آخر، النظَّام نفسه رد عليها برفضه فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، ورأي أن كل جوهر يمكن أن ينقسم إلا ما لا نهاية له من الأجزاء. فلا مشكلة عند النظَّام من كون الجوهر الواحد يستكن فيه أكثر من عرض، وإن كان النظَّام في الوقت نفسه لا يرى أن هناك أي عرض إلا الحركة .

ومن هنا يتضح كيف استخدم إمام الحرمين الجويني البديهيات العقلية، والأوليات على وجه الخصوص في الرد على النظَّام أو كل من قال بنظرية الكمون .

ثانياً: رفض كذلك الإمام أبو المعين النسفي [١] نظرية الكمون التي قال بها النظَّام وذلك عندما كان يتكلم عن حدوث العالم ، وتكلم فيه عن الأعراض وأنه لا قيام لها بذاتها، ثم تكلم عن دليل ثبوت الإعراض، وقال إن الجوهر قد يكون ساكناً ثم يتحرك، فلو لم تكن الحركة والسكون معنيان وراء ذات الجوهر، بل كانا راجعين إلى ذاته، لكان في كل الأحوال ساكناً متحركاً، وذلك لوجود ذات الجوهر الموجبة لهما، ولو كان ذلك صحيح لما تخصصت كل صفة منهما على حدة .

ثم تكلم أبو المعين النسفي عن إن الأعراض كلها حادثة، وذلك معروف بالحس والمشاهدة، وبعضها معروف بحدوث أضدادها المنعدمة

١) أبو المعين النسفي، هو ميمون بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي، ولد سنة ٤١٨هـ، كان من أتباع الحنفية ، وكان عالماً بالأصول وبعلم الكلام، كان بسمرقند وبخاري، وله الكثير من الكتب المهمة منها بحر الكلام ، تبصرة الأدلة، التمهيد لقواعد التوحيد، العمدة في أصول الدين ، العالم والمتعلم، وغيرها الكثير، توفي سنة ٥٠٨هـ، ينظر الأعلام للزراكلي، ج٧، ص ٣٤١.

عند حدوثها بالدليل، فعدما قبلت العدم دل على أنها كانت حادثة، لأن المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الإمكان، بخلاف القديم الموجود بذاته فكون مستحيل العدم دائماً، فجواز العدم وتحققه دليل على الحدوث.[١]

ثم توصل أبو المعين النسفي مما سبق من كون الأعراض كلها محدثة، ويستحيل خلو الجواهر عنها، من استحالة وجود جوهرين غير مفترقين ولا مجتمعين، واستحالة وجود جوهر واحد أو جسم واحد في مكان واحد في حالة البقاء غير ساكن وغير متحرك .

واستحالة خلو الجوهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح كلها، وأن كل ذلك مما يحيله العقل، كما يحيل اجتماع المتضادين في مكان واحد وفي وقت واحد [٢] .

تعقيب : ويتضح مما سبق كيف رفض الإمام أبي المعين النسفي كون جسم واحد أو جوهر واحد خالياً من الحركة والسكون في نفس الوقت ونفس المكان، ورأي إن هذا محال من المحالات العقلية كما يحيل العقل بالضبط اجتماع المتضادين في مكان واحد، ومعلوم أن اجتماع المتضادين في مكان واحد من البديهيات وبالأخص من قسم الأوليات، فيجب أن يكون في الجوهر الحركة أو السكون ولا يمكن أن يكون الاثنان معاً في نفس الوقت والمكان.

---

١) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد ، ص١٢٥، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ، ط١، ١٩٨٦م .

٢) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد ، ص ١٢٦ .

وهذا رد بطريقة غير مباشرة على ما قول النظَّام بالكمون والظهور، واستخدم فيه كما سبق الإمام أبو المعين النسفي البديهيات في الرد عليه ونقض نظريته.

وتعرض أبو المعين النسفي مرة أخرة لنقض نظرية الكمون والظهور، وقال إن ذلك مما يعرف ببداهة العقل، معرفة لا يعارضها شك، فمن عرف الجوهر عرف أنه في حال البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون، لأنه إما أن يكون " في الزمان الثاني في المكان الذي كان في الزمان الأول، وإما أن يكون في غيره .

فإن كان في المكان الأول فهو ما يطلق عليه السكون. وإن كان في المكان الثاني فهو ما يطلق عليه حركة .

فالحركة هي كونان في مكانين، والسكون هو كونان في مكان واحد[١].

تعقيب: ومعنى ذلك أن الجوهر لا يخلو عن أحدهما، ولا يجتمعان فيه في نفس الوقت، وهو ما أكد عليه وقال إن هذا مما يعرف ببداهة العقل.

ثالثاً : وممن تعرض كذلك لنقض نظرية الكمون والظهور عند النظَّام الإمام أبي بركات النسفي[٢].

---

١) أبي المعين النسفي، تبصرة الأدلة ، ج١ ، ص ٢٠٧ وما بعدها ، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، ط١، ٢٠١١م .

٢) هو أبو بركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، ويكنى بعدة ألقاب منها أبي بركات، ويلقب بحافظ الدين ، ويلقب بالنسفي نسبة إلى "نسف" من بلاد ما وراء النهر، تاريخ مولده غير معروف، ولكن قد يكون في الفترة بين (٦١٠-٦٢٠هـ) في بلده تسمى إيذج وقيل هي مدينة بين خوستان وأصبهان، أو بين الأهواز والخرز، تفقه على يد جماعة من أعيان العلماء، حتى بلغ الغاية في الفقه والأصول والعربية واللغة، وتصدر للإفتاء والتدريس سنين عديدة وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه =

وذلك عندما كان يتكلم عن أسباب العلم :

١) الحواس الخمس السليمة ، وبكل حاسة يعرف ما وضعت له، فالبصر للرؤية ، والأذن للسمع وهكذا .

٢) الخبر الصادق المتواتر، والعلم بالخبر الصادق أنكرته السفسطائية والسمنية والبراهمة ، لأنهم يرون أن المتواتر جاء من أحاد الأفراد التي لا توجب العلم، وما لا يوجب العلم إذا انضم إلى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم .

واستدلوا على ذلك بالزنج كل واحد لونه أسود، وجب في الكل أن يكونوا متصفين بالسواد...

وهنا قال أبو البركات النسفي للرد عليهم أنه يجوز أن يحدث للمجتمعين ما لا يحدث للمنفرد.

٣) العقل، ورأي أبي بركات النسفي أن قضايا العقل لا يمكن أن تكون متناقضة قط ، ولكن قد يكون أقوال العقلاء فيها تناقض.

فالعقل هو حجة الله تعالى على عباده ، ولا تناقض بحججه.

=

علماً وعملاً وتوفي سنة ٧١٠هـ، وترك عدداً كبيراً من المؤلفات والكتب العلمية والشروح النافعة في شتي العلوم الإسلامية في التفسير والعقيدة والفقه وأصول الفقه، منها عمدة العقائد، الاعتماد في الاعتقاد، اللآلئ الفاخرة في علوم الآخرة، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، كنز الدقائق، المصفي شرح المستصفى، شرح الهداية، منار الأنوار، كشف الأسرار وغيرها، ينظر اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص، ١٠١ وما بعدها، ص١٢٥، تحقيق أحمد الزغبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، ١٩٩٨م، رضا كحالة، معجم المؤلفين ، ج٦، ص ٣٢، مكتبة المثنى – بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة .

وما قد يحدث من تناقض العقلاء فيما بينهم إنما هو في الحقيقة لقصور عقولهم، أو لتقصير في شرائط النظر، فربما قصر عقل ولم يستطيع أن يصل إلى حقيقة الأمر فحكم بالهوى، وظن أن ما وصل إليه من قضايا العقل، لكن قضايا العقل في الحقيقة لا تختلف [١].

ثم تكلم عن إنه قضية من قضايا العقل لا يمكن أن يحدث فيها التناقض بعد ذلك وقال إنه يستحيل قيام الحركة بالحركة أو قيام الحركة بالسكون، وقال إن دليله على ما ذهب إليه هو الكمون والظهور، فهو يقول إن الجوهر لا يخلو عن الحوادث، ولا يجوز كمون الحركة فيه أو ظهورها، لأنهما حادثان، فثبت أنه لا يخلو عن الحوادث [٢].

تعقيب: تكلم أبو بركات النسفي عن استحالة قبول نظرية الكمون والظهور؛ لاستحالة قيام الحركة بالحركة أو السكون بالسكون، وذكر أن الجوهر لا الذي لا يخلو عن الحوادث لا يجوز كمون الحركة وظهورها فيه في نفس الوقت؛ لأن ذلك يؤدي إلى التناقض، ومعلوم أن استحالة اجتماع المتضادين في مكان واحد من البديهيات العقلية، وبالأخص من الأوليات التي لا يشك فيها أحد.

رابعاً: رفض الإمام الشهرستاني ما قال به النظَّام من نظرية الكمون والظهور، وقال إن هذا القول من النظَّام وتداخل الأجسام شر من قول الذين يزعمون " أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام، وإنما تتحدد أوصاف الأجسام بظهور بعض الأعراض وكمون بعضها، وكلا المذهبين يؤدي إلى قول الدهرية من إنكار حدوث الأجسام والأعراض، بدعوى وجودها جميعاً

١) أبو بركات النسفي، الاعتماد في الاعتقاد، ص ١٢٠ وما بعدها ، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية ، مصر، ط١، ٢٠١٢م .

٢) أبو بركات النسفي، الاعتماد في الاعتقاد، ص ١٣٦ .

في كل حال على شرط كمون بعضها وظهور بعضها الآخر من غير حدوث لشيء آخر منها في الظهور" وقال الشهرستاني في النهاية إن هذه الأقوال كلها تؤدي إلى الكفر والإلحاد وما هو مثلها ويؤدي إليها يأخذ نفس حكمها [1] يقصد قول النظَّام بالكمون .

وقال الشهرستاني في موضع آخر وهو أن الهواء قد يستحل إلى نار، وهو مثل ما نشاهده من الآلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ، فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب، وليس ذلك بطريق الكمون لأن النار ليست كامنة بداخله ولا بطريق الانجذاب لأن النار لا تتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى أعلى، فيستحيل أن يكون في الخشب نار كامنة [2]. تعقيب : ما ذكره الشهرستاني هنا من أمثلة على عدم إمكانية تحول العنصر إلى عنصر آخر، لأن الآخر كامن بداخله غير مقبول عند الشهرستاني، وذلك عند الشهرستاني يُعلم بالمشاهدة، فهذه المشاهدات التي يتكلم عنها الشهرستاني من المحسوسات المشتركة بين عامة الناس، ومعلوم أنها وهي من البديهيات.

خامساً: عبد القاهر البغدادي نقض ورد كذلك على ما ذهب إليه النظَّام ، وقال إن النظَّام يخالف بما يقوله بالكمون والظهور ما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب، من اليهود والنصارى وغيرهم من أن الله تعالى خلق قبل خلق السماوات والأرض اللوح والقلم، وإن اختلف المسلمون فيما بينهم أيهما خلق أولاً السماوات أو الأرض.

ولكن في النهاية فإن النظَّام خالف إجماع المسلمين وأهل الكتاب في

---

١) الشهرستاني ، الملل والنحل، ج١ ، ص ١٢٨ .

٢) الشهرستاني، الملل والنحل ، ج٣، ص ٥٦ .

ذلك. [١]

تعقيب: ومما لا شك فيه أن ما اتفق عليه الجميع وأجمعت عليه الأمة يعتبر من ضمن المتواترات التي لا يشك فيها فهي من البديهيات الخفية التي تحتاج فقط إلى التنبيه عليها.

سادساً: وكان ممن نقض نظرية الكمون التي يقول بها النظَّام **أبو القاسم الأنصاري** صاحب "الغنية في علم الكلام" وتلميذ إمام الحرمين الجويني.

وذلك عندما كان يتكلم عن حدوث الأعراض، وكان يقول إن حركة الجسم بعد السكون هو طرو للحركة عليه، وطروها عليه يدل على أنها حادثة، وانتفاء السكون عنه لوجود الحركة يدل على كون السكون حادث، فلو كان قديماً لما انتفي عن الجوهر .

وبعد ذلك رد على من يقول لماذا طرو الحركة يدل على حدوثها، ولماذا أنكرتم على من يقول إن الحركة كامنة في الجوهر حال كونه ساكناً، فظهرت الحركة وانكمن السكون ؟

وذلك لأن السكون والكمون من صفات الأجسام، والظهور هو الكشف، والكمون هو التستر، هذا غير معقول في الأعراض .

وأيضا فإن وجود التغيرات على الشيء يشعر بثبوت المعني، والمعنى لا يقبل المعنى، ولا معنى لظهور الحركة في الجسم إلا وجوها، فإن الجوهر لا يتحرك إلا لوجود لحركة ، ولو جاز وجوها في الجسم ولم توجب تحركه لانقلب جنسها، ولأصبح ذلك ممكن الحدوث في جميع الأوقات.

١) البغدادي ، الفرق بين الفرق، ص ١٢٧ .

كما يستحيل أن يكون الجوهر متحركاً وساكناً في حالة واحدة، لاستحالة اجتماع الحركة والسكون، إذ لا معنى للحركة إلا تحرك الجوهر [١].

تعقيب : نقض أبو القاسم الأنصاري نظرية الكمون بنفس طريقة أستاذه إمام الحرمين الجويني، وهو ببيان أن الجوهر الواحد لا يمكن أن يجتمع فيه الحركة والسكون في نفس الوقت، لاستحالة اجتماع الضدين، لأن اجتماعها مخالف لبداهة العقول.

كما أنه في نفس الوقت إذا كانا أحدهما موجود في الجوهر فيجب أن يحدث أثره في الجوهر، فكيف يكون الاثنان في نفس الوقت موجودان ولا يحدثان أثرهما، ولو حدث ذلك مرة وتخلف أحدهما عن التأثير في الجوهر لأدي ذلك إلى إمكان تخلفه في كل مرة بعد ذلك، وهو ما لم ولن يحدث لأنه قلب للحقائق، وهذه الحقائق من البديهيات التي لا يمكن أن تتخلف.

وهو نفسه ما أكد عليه في موضوع آخر في كتابه عندما قال : لو كان كذلك لاجتمعت الحركة والسكون في المحل، وقد علمنا استحالة كون الشيء الواحد متحركاً وساكناً، فكذلك يستحيل اجتماع الحركة والسكون[٢].

سابعاً: وكان ممن نقض نظرية الكمون والظهور عند النظَّام **التفتازاني** في شرح المقاصد، وذلك عندما كان يتكلم عن التضاد، وقال إنه

١) أبو القاسم سليمان ناصر الأنصاري النيسابوري، الغنية في علم الكلام ص ٢١٢ ، إعداد مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ، ٢٠١٠م .

٢) أبو القاسم سليمان الأنصاري، الغنية في علم الكلام ، ص ٩ وما بعدها .

كون وجودين لا يجتمعان، ولا يتوقف تعقل كلاً منهما على تعقل الآخر، كالبياض والسواد.

فإذا لم يكن بينهما غير الاختلاف فليسا بضدين، كالصفرة والبياض، والحمرة والسواد مثلا.

ويسمى هذا التضاد بالتضاد الحقيقي لأن بينهما غاية الاختلاف . والتضاد الذي لا يشترط فيه أن يكون بين الطرفين غاية الاختلاف يسمى بالتضاد المشهور، وذلك لاشتهاره بين الفلاسفة .

ثم تكلم عن أحكام التضاد ومنها أن الموضوع لا يخلو عن أحد الضدين بعينه، كالنار عن الحرارة أو لا، والجسم لا يخلو عن الحركة أو السكون، ويستحيل في الوقت نفسه اجتماعهما معاً في وقت واحد وذات واحدة من جهة واحدة (١) ثم قال إن نظرية الكمون والظهور هذه تؤدي إلى الجمع بين المتضادات وهو أمر باطل، فما أدي إلى المحال فهو محال (٢).

تعقيب :

ومن الواضح أن نقض التفتازاني لنظرية الكمون لا يختلف كثيراً عمن سبقه، والجميع يدور هنا في فكرة عدم إمكانية ، بل واستحالة اجتماع المتضادات، ومعلوم أن هذا من البديهيات.

ثامناً: وكان ممن رفض نظرية الكمون التي قالبها النظَّام **ابن متويه** في كتابه "التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض" وقال إنه لا يجوز بل يمتنع حصول الجوهر الواحد في مكانين، كما يمتنع حصول جوهرين في جهة واحدة ، ولم يخالف في ذلك إلا النظَّام .

---

١) التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج١، ص ١٤٤ وما بعدها .

٢) التفتازاني ، شرح المقاصد ، ج١، ٢٢٨ وما بعدها

وذلك لأن النظَّام جوز تداخل الأجسام والمعقول من ذلك إنه لا يجوز، فما يجوز هو فقط أن أحدهما يصح أن يصير بحيث الآخر، أو بجواره وهذا أمر معروف ومسلم به .

والممتنع هو امتناع تداخل الأجسام، والدليل على ذلك أنه يصح أن نجعل أحد الجوهرين مكان الآخر، لأننا قادرين على الأمرين ، وهما ليسا ضدين فيمتنع اجتماعهما ، وإذا امتنع ذلك – ولا مانع – ظهر أن المانع هو أمر راجع إلى الجوهرين، فيجب مثل ذلك في كل الجواهر .

ويترتب على ذلك أن تتعاظم الجوار بانضمام بعضها إلى بعض، وقد تتعاظم في حال دون آخر، بل مرة دون أخرى.

ويترتب على ذلك أيضا أن لا يمتنع أن يدخل أحد من جبل ويخرج من الجانب الآخر، أو أن يرنا أحد من وراء جدار لمداخله شعاع عينه الجدار.

ويترتب عليه أن لا يكون سد يأجوج ومأجوج مانع لهما، وكل ذلك ينطبق على الأعراض، فكل ذلك يفسد جواز تداخل الأجسام [١].

تعقيب : كذلك هنا رفض الفكرة لما يترتب عليها من أن الجوهر والعرض لا يجوز أن يجتمع فيه أمرين متناقضين .

١) أحمد بن الحسنين أحمد بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٤٦ وما بعدها ، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، مجلد ٤٥ ، ٢٠٠٩م .

المطلب الثاني

تعقيب على نظرية الكمون

وفي هذا المطلب سأتعرض للتعقيب بوجه عام على النقوض التي وجهت لنظرية الكمون التي قال بها النظام، وذلك من خلال عدة أمور:

أولاً : الحقيقة إن النظَّام كان مدركاً منذ البداية هذه الاعتراضات التي سترد عليه، وأنه كيف يكون حركة وسكون في مكان واحد ومحل واحد في وقت واحد ولا يحدث تناقض أو اجتماع نقيضين .

ولكن هو أوضح منذ البداية أن هناك فرقاً بين الجوهر والعرض . وقال إن الجسم هو الطويل العريض العميق .

والعرض ما ليس كذلك .

ورأى أن العرض لا يمكن أن يدرك بالحواس، وبالتالي فكل ما يراه الإنسان من الألوان والأصوات ما هي إلا أجسام، ولكنها أجسام لطيفة فقط، وليست أعراض بالمعنى المتعارف عليه عند الجميع.

ورأي النظَّام ومنذ البداية أن هناك عرض واحد فقط ، وهو عرض الحركة .

وجميع ما يقال عنه أعراض بعد ذلك إنما هي في الحقيقة أجسام متداخلة كثيفة ولطيفة[١].

وكذلك أوضح منذ البداية أن لا تناقض ولا تعارض عند اجتماع جسم لطيف مع جسم لطيف، كالحرارة والبرودة ، السواد والبياض، الحلاوة والمرارة.

---

١) أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٧١، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، بدون تاريخ ولا طبعة .

ومن هنا فليس هناك تعارض بين اجتماع جسم لطيف مع آخر كثيف، ولا بين الأعراض ، لأنه ليس هناك أصلاً إلا عرض واحد فقط وهو الحركة، فلم ولن يتعارض أصلاً مع عرض آخر[١].

وما يكون كامناً معه في حالة حركته هو السكون، الذي يعتبره النظَّام لا معنى له في الحقيقة، وإنما هي فقط حركة (حركة اعتمادية) [٢] أحد نوعي الحركة، لأن الحركة عنده نوعين :

حركة تسمى حركة نقلة (حركة زوال) ، وحركة تسمى حركة اعتماد. فالسكون هو النوع الثاني من الحركة الذي يسمى حركة اعتماد وذلك ما يفهم من كلام النظَّام عندما قال " لا أدري ما السكون إلا أن يكون كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين" وقال النظَّام أيضاً " الأجسام في حال خلق الله تعالى لها متحركة حركة اعتماد " وكان يحيل أن يتحرك الجوهر لا في شيء ولا إلى شيء . [٣]

فالحركات إذن هي الكون، والأجسام كلها متحركة على الحقيقة، وساكنة في اللغة.

والحقيقة إن فكرة وجود جسم لطيف مع جسم كثيف ليست غريبة على الفكر الإسلامي، فهناك من المتكلمين عندما تكلموا عن الروح ، قالوا إنها جسم لطيف ساري في البدن سريان الماء في العود الأخضر، أو سريان النار في الفحم، في مقابل من قال منهم إنها ليست كذلك.

---

١) ينظر زهدي جار الله ، المعتزلة ص١٢٠وما بعدها ، وينظر الشيخ الأشعري، مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، ج٢، ص ٣٥٨ وما بعدها .

٢) أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٧١ .

٣) زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١٢٤ وما بعدها .

ثانياً : ما قيل إن ما يقول به النظَّام من نظريته عن الكمون والظهور أدت بـه الإلحـاد والكفر غير صـحيح، فقد يكـون النظَّـام لـه أفكـار أخـرى انتقضها بعض العلماء، وإن كانت نسبتها إليه مازالت أمراً مشكوكاً فيه .

لكن نظرية الكمون على وجه الخصوص كما كان يعتقد النظَّام كانت من الأدلـة علـى وجود الله سبحانه وتعالى، فكـان يرى أن قهر المتضـادات على الاجتماع دليلاً على وجود الخالق.

وذلـك عنـدما قـال إنــه وجـد البـرد مضــاد للحـر، ووجـد أن الضــدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات نفسيهما، فعندما علم النظَّام بوجودهما مجتمعين فـي مكـان واحد علم أن لهما جامعاً جمعهما وقهرهمـا علـى ذلك بخلاف شأنهما أصلا في عدم الاجتماع .

وكل ما جرى عليه القهر، فهو ضعيف، وذلك أيضا دليل حدوثه .

وهذا الحادث لابد لـه من محدث ليحدثه ويوجده ، ومخترعاً ليخترعه لا يشبه .

ولا يمكـن أن يكـون الإنسـان هـو الـذي جمعهمـا لأنـه ضـعيف مثلهمـا يجرى عليه القهر والجبر كما يجرى على بـاقي الحوادث ، فيكون إذن الذي أوجدهما وقهرهما على الاجتماع، بل وأوجد الإنسان هو الله سبحانه وتعالى الذي لا يشبهه شيء . [١]

والتالي فمن ينكر القول بـالكمون كما يرى النظام هو إنسان مشكوك في إيمانه .

ولذلك كان النظَّام يقول دائماً: " اللهم إن كنت تعلم إني لم أقصـر فـي نصرة توحيدك، فإني لم أعتقد مذهباً إلا لأشد بـه التوحيد، اللهم إنـي كنت

١) زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١٢٦ وما بعدها .

تعلم ذلك فأغفر لي ذنوبي، وسهل على سكرات الموت " فمات من ساعته [١] .

ثالثاً: دائماً كان هناك من يحاول أن يرجع فكرة الكمون التي يقول بها النظَّام إلى الفلسفة اليونانية وإلى انكساجوراس أو إلى الرواقيين، ولكن وعند التحقيق، ومن النزعة الدينية في فكر النظام، وحرصه دائماً على نصرة التوحيد تجعلنا نظن إنه ربما كان الأصل في القول بهذه النظرية هو القرآن الكريم ، وذلك عندما نظر إلى أطوار الخلق، فقد نبه القرآن الكريم إلى فكرة قد تكون لها علاقة بفكرة الكمون مثل كمون الزيت في الزيتون أو النار في الحطب، خاصة وأن النظَّام دائماً كان يرجع ويؤكد أن الله سبحانه وتعالى هو الذي قهر هذه المتضادات على الاجتماع والكمون مع بعضها، ثم ظهور بعضها وكمون الآخر بعد ذلك .

وليس هناك شك في أن من ينظر إلى آراء النظَّام عن الكمون وأن الله تعالى خلق الموجودات كلها دفعة واحدة، وأكمن بعضها في بعض وقهر المتضادات على الاجتماع ، وأن الخلق على الحقيقة هو ظهور بعد كمون، فالنظَّام أرجع كل شيء إلى تأثير القدرة الإلهية [٢] وهو ما لم يقل به خصومه عندما نقلوا عنه.

هو ما أكد عليه المستشرق ماكدونالد عندما قال إن القرآن الكريم هو الأصل الذي حمل النظَّام على القول بالكمون، خاصة وأن هناك بعض الآيات التي قد يكون فهم النظَّام منها هذا [٣].

---

١) أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٦١.

٢) محمد عبد الستار نصار، الأساس القرآني لنظرية الكمون، ص ٢٩ وما بعدها .

٣) زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١٢٨ .

رابعاً : دافع الخياط عن النظَّام وتكلم بمزيد من التفصيل عن الأصل الذي ربما كان الدافع للنظام للقول بهذه النظرية، مثل قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ (١) فالله تعالى " يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إله إلا هو. كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه " (٢).

وهو قريب مما روي عن سيدنا محمد ﷺ عندما قال « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ » (٣) وغيرها من الأحاديث التي فهم منها الخياط أنها ربما تكون هي التي أوحت للنظام بما قال به من نظرية الكمون والخلق دفعة واحدة، فكلها تدور في معنى أن بعض أبناء سيدنا آدم في بعض، وأنهم وجدوا بوجود أبيهم، فقد يكون النظَّام تأثر هنا بهذه المصادر الإسلامية، لأن القرآن الكريم فيه الكثير من الإشارات عن تطور الإنسان من النطفة، وبيان مراحلها في كثير السور مثل سورة الأنعام

---

١) سورة الأعراف ، ١٧٢ .

٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، ج٣، ص ٥٠٠، تحقيق سامي محمد سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط٢، ١٩٩٩م .

٣) أخرجه الحاكم في مستدركه على الصحيحين ، كتاب الإيمان ، باب وأما حديث معمر، رقم (٧٤) ج١، ص٨٠ ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٩٩٠ .

والمؤمنون والحج والسجدة وغيرهم، والحقيقة إن هذه المسألة أثارت جدلاً كبيراً بين المسلمين [١] وليس الأمر فقط عند النظام.

خامساً: وقد يكون ما قاله النظَّام شبيه مما قاله المفسرون عند تفسير قوله تعالى ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا ﴾ [٢] فقال السيوطي في تفسير هذه الآية " أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: لما أمر الله إبراهيم أن ينادي في الناس بالحج، صعد أبا قبيس فوضع أصبعيه في أذنيه ثم نادى: إن الله كتب عليكم الحج فأجيبوا ربكم، فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرجال وأرحام النساء، وأول من أجابه أهل اليمن. فليس حاج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من كان أجاب إبراهيم يومئذ" وفي رواية أخرى " وأخرج ابن جرير عن ابن عباس في قوله ﴿ وأذن في النــاس بــالحج ﴾ قال: قام إبراهيم عليه السلام على الحجر فنادى: يا أيها الناس كتب عليكم الحج

فأسمع من في أصلاب الرجال وأرحام النساء فأجاب من آمن ممن سبق في علم الله أن يحج إلى يوم القيامة: لبيك اللهم لبيك " [٣]، وهو ما يدل على ما يقوله النظَّام من كمون النطف في أصلاب الرجال وأرحام النساء، كأنها موجودة بالقوة إلى أن تخرج بالفعل.

سادساً : هناك من العلماء من كانوا أكثر موضوعية وحيادية في التعامل مع نظريات النظام، إيماناً منهم بصدق نيته، وعقليته لا يمكن أن تكون أخطأ في تصور الأمر، وقالوا إن المسألة كلها عند النظَّام لا تعنى

---

١) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، إبراهيم بن يسار النظَّام ، ص ١٥٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ م.

٢) سورة الحج ، ٢٧

٣) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٦، ص ٣٢وما بعدها، دار الفكر ، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة .

أكثر من حفظ واستمرار الوجود[١]، أو ما يسمى بـ" الخلق المستمر" فالله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض ولم يتركهما بعد ذلك، لأن فكرة اختيار العدم أو الوجود تتطلب من الله سبحانه وتعالى أن يرجح دائما وفي كل وقت أحدهما على الآخر.

حتى إن بعض العلماء فهم ذلك من قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [٢] قال " فصح أَن الله تَعَالَى خلق الْأَرْوَاح جملَة، وَكَذَلِكَ أخبر أَن الْأَرْوَاح جنود مجندة فَمَا تعارف مِنْهَا ائتلف وَمَا تناكر مِنْهَا اخْتلف وَأخذ الله عهدها وشهادتها لَهُ بالربوبية وهى مخلوقة مصورة عَاقِلَة قبل أَن يَأْمر الْمَلَائِكَة بِالسُّجُود لآدَم وَقبل أَن يدخلهَا فِي الأجساد والأجساد يَوْمئِذٍ تُرَاب وَمَاء ثمَّ أقرها حَيْثُ شَاءَ وَهُوَ البرزخ الذى ترجع إِلَيْهِ عِنْد الْمَوْت ثمَّ لَا يزَال يبْعَث مِنْهَا الْجُمْلَة بعد الْجُمْلَة فينفخها فِي الأجساد المتولدة من المني إِلَى أَن قَالَ فصح أَن الْأَرْوَاح أجساد حاملة لأغراضها من التعارف والتناكر وَأَنَّهَا عارفة مُمَيزَة فيبلوهم الله فِي الدُّنْيَا كَمَا يَشَاء ثمَّ يتوفاها فَيرجع إِلَى البرزخ الذى رَآهَا فِيهِ رَسُول الله لَيْلَة أسرى بِهِ عِنْد سَمَاء الدُّنْيَا أَرْوَاح أهل السَّعَادَة عَن يَمِين آدم وأرواح أهل الشقاوة عَن يسَاره وَذَلِكَ عِنْد مُنْقَطع العناصر ويعجل أَرْوَاح الْأَنْبِيَاء وَالشُّهَدَاء إِلَى الْجنَّة" [٣] ، وكل ذلك يؤكد لعل النظَّام استند إلى النصوص الدينية وهي التي فهم منها ما قاله .

---

١) محمد عبد الستار نصار، الأساس القرآني لنظرية الكمون ، ص ٢٨ .

٢) سورة الأعراف، ١١ .

٣) ابن قيم الجوزية ، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة ، ص ٩١، دار الكتب العلمية ، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة .

سابعاً: هناك من خلط بين قول النظَّام بالكمون وأقواله الأخرى في الطبيعة، كفكرة تداخل الأجسام، وقال إن القول بالكمون يترتب عليه تداخل الأجسام .

والحقيقة أن ما حدث هو العكس فقول النظَّام بالجزء الذي لا يتجزأ أو إمكان انقسام أي جسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، وقوله بتداخل الأجسام اللطيفة في الكثيفة، هو الذي دفعه للقول بالكمون، وكيف أن الله أكمن بعضها في بعض وقهر المتضادات على ذلك .

كما أن تداخل الأجسام، غير تداخل الأعراض ، مع الوضع في الاعتبار إنه لا يعتقد بتداخل الأعراض، لأنه ليس هناك أعراض أصلا إلا عرض واحد وهو الحركة، بل إنه ليس هناك لما يسمى السكون نقيضه، بل السكون هو نوع من الحركة، وبالتالي فليس هناك ناقض أصلاً بين الحركة والسكون عند النظام، وكل المشكلات الأخرى في أصل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ الذي قال عنه الجاحظ بالمناسبة أن لا يعتقد بذلك حرفياً ، وانه يقول إنه يقصد إمكانية الأقسام عقلياً ومعنوياً لا حقيقةً .

ثامناً : كثير من الاعتراضات التي وجهت إلى النظَّام كانت الزامات عليه، ولم يقل بها صراحة، وكان ما قاله والذي ثبت عنه من كلام تلميذه الجاحظ أن المخلوقات كلها خلقت دفعة واحدة ، وأن النظَّام كان يعقِّب على آيات سورة الواقعة من قدرة الله سبحانه وتعالى على خلق النار عند مس الطلق، وقدرته على خلقها عند حك العود، وكان يتعجب من اجتماع الماء والنار في الشجر، قدرة الله سبحانه وتعالى على قهر المتضادات وجعلها منسجمة مع بعضها في جسم واحد، وأنه كيف أن الطبيعة لا فعل لها بذاتها، بل كل ذلك يحدث بقوة أودعها الله سبحانه وتعالى فيها.[1]

١) الجاحظ ، الحيوان ، ج٥، ص ٥١ .

ومن هنا يتبين أن ما قاله ابن الراوندي الذي تكلم عنه وعن المعتزلة، وغالب علماء الكلام نقلوا عنه، لأن كتب النظَّام نفسها ضاعت بسبب الفتنة التي حدثت للمعتزلة وقت المتوكل، غير صحيح .

ولذلك فكثير من الردود على النظَّام كانت محاولات للرد على أشياء لم يقل بها النظَّام أصلاً وإنما هي الزامات عليه.

تاسعاً : مما يجب الانتباه إليه هنا أن النظَّام عندما حاول الرد على الملاحدة والدهريين في عصره، دفعه ذلك إلى القول بمثل هذه النظريات كالجزأ الذي لا يتجزأ، وقوله بالكمون والطفرة ، وكل النظريات التي ألجأ إليها ليرد عليهم في غالب الأحيان، ولكن الغاية لا تبرر الوسيلة.

عاشراً : في الوقت الذي حاول فيه الكثير من المتكلمين الرد على النظَّام بالبديهيات العقلية، فإن النظَّام وبعض المتكلمين اللذين اتفقوا معه وتأثروا به حاولوا كذلك إثبات نظرية الكمون ، وأنها لا تخالف العقل، مستخدمين البديهيات العقلية في بعض الأحيان ، والاستدلال النظري في أحيان أخرى، فمثلاً :

١) عندما كان يرد على ضرار بن عمرو الذي نفى نظرية الكمون عن بعض العناصر وقسم الأشياء إلى كوامن وغير كوامن، وكان يتهم النظَّام بالكفرلأنه قال بأن الأشياء كلها كوامن، فرد عليه النظَّام وبين له إن الأمر بخلاف ذلك، بل إن من ينكر نظرية الكمون هو الذي يجمع في إنكاره لها بين الكفر والمعاندة، لأن التوحيد كما يرى النظَّام لا يصح إلا مع القول بالكمون .

وكان النظَّام يرى أن الإنسان – أو ضرار بن عمرو على وجه الخصوص هنا لأنه كان يرد عليه– إن الإنسان يعلم يقيناً إن جوفه لا يخلو عن الدم، ومن يزعم أن الإنسان يعيش بغير دم أو ما يشبه الدم، فهو بذلك " ينكر الطبائع ، ويدفع الحقائق" وهذا باب من أبواب الجهالات .

ثم قال ومن زعم أن التوحيد لا يصلح ولا يكتمل إلا بأن لا يكون في الإنسان دم، أو أن لا تكون النار محرقة، أو أن البصر لا يوجب إدراك المبصر، فقد دل ذلك على أنه في غاية الغباوة والنقص، أو في غاية التكذيب والمعاندة. (١)

وقال لأن الحطب عند تفرق أجزائه وانحلالها نجده يتكون من أربعة أشياء، وهي النار والدخان والرماد والماء، فالنار لها صفتي الإضاءة والحرارة، والماء له صوت، والدخان له لون ورائحة وحتى طعم، والرماد له لون ويابس وله طعم كذلك ، والماء سائل.

فإذن الحطب ركب من كل ذلك، فهو مركب من المزدوجات (كل عنصر بصفاته المختلفة) ولم يركب من المفردات .

من هنا فإن المتكلم أو من ينكر هذا إذا رأى العود حينما احتك بالعود الآخر حدثت النار، فإن كلامه هذا يلزم في الدخان، والماء السائل وكل العناصر الأخرى، وإن وافق على هذا وقال إن الرماد إذا احتك هو أيضا بآخر سيحدث النار، فهو إما جاهل أو متحكم (٢)

تعقيب:

يتضح هنا أن النظَّام ناقش ضرار بن عمرو في إنكاره كمون جميع الأشياء في أصلها، وقال إنها من الطبائع فإنكاره لها إنكار للضروريات، لذلك قال عنه مرة أن من ينكر ذلك فهو في غاية التكذيب والمعاندة ، ومرة أخرى إنه جاهل ومتحكم .

٢) ثم رد النظَّام على من أن ينكر وجود النار في العود بمناقشة أشبه بالمناقشة السابقة، وقال إن من ينكر كمون النار مثلاً في العود بزعم أن

---

١) الجاحظ، الحيوان ، ج٥، ص ٥ .

٢) الجاحظ، الحيوان ، ج٥ ، ص ٥.

النار أعظم وأكبر من العود، بدعوى أن الكبير لا يمكن أن يكون في الصغير، أو أن الزيت في السمسم أو الدخان في الخطب وغيرها، لأنه لا يمكن أن يزعم أو يوافق على القول بأن شرر القداحة لم يكن في القداحة.

وفي الوقت نفسه لا يمكن أن ينكر كمون الدم في الإنسان، ولا كمون الزيت في الزيتون أو غير ذلك مما لا يسعه الجسم في العين، كأنه يجب أن يكون حجم ما هو كامن في الجسم أقل من الجسم لكي يمكن أن يسعه.

وقال النظَّام إن هؤلاء أنكروا كل ما غاب عن حواسهم من الأجسام المستترة بالأجسام، مثل حلاوة العسل، وحموضة الخل، ومرارة الصبر، وعذوبة الماء، ويقاس ذلك على جميع الأجسام الأخرى فيكون البُر حادث مختلف عن القمح الذي خرج منه، و يكون الزبد بعد الخض حادث ولم يكن في اللبن، والأمر نفسه مع الجبن واللبن والماء، وإن كان في الحقيقة اللبس ليس إلا الجبن والماء.

وإن قال إنهما حادثان وأن اللبن الأصل فيهما قد بطل، فيلزم عليه ذلك في الفخار الذي كان خليط مع التراب اليابس مع الماء السائل، ثم شوي بالنار الحارة، فبعد ذلك نجد الفخار في الشكل واللمس والذوق والشم مخالفاً لما وجدنا عليه النار وجدها والماء وحده والتراب وحده، لأن الفخار مكون من تلك الأشياء، إلا أن التراب والماء والنار الله هو الذي خلقها وركبها، والآخر كالفخار من تركيب العباد، والإنسان لا يقلب المركبات عن جواهرها عندما يركبها مع بعضها . (١)

١) الجاحظ، الحيوان ، ج٥ ، ص ٦ وما بعدها .

تعقيب :

فهنا تكلم النظَّام عن المنكرين للكمون وأنهم منكرين لكل ما غاب عن الحواس، وهذا مخالف للواقع لأنه لو أنكر كل ما غاب عن حواسه عليه أن ينكر كل ما لا يراه عين، وهو ما لا يقول به عاقل، لأن هناك موجودات لا نراها دائماً ولكن نؤمن بوجودها، وهو كما واضح شبيه جداً بالأول.

٣) رد ابن حزم الأندلسي كذلك على من أنكر من الأشاعرة كمون الحر في النار والبرد في الثلج، والزيت في الزيتون وكمون الدم في الإنسان، وقال العجب كيف ينكرون هذا وهو مما يعرف بالحواس وضرورة العقل ثم مع ذلك يقولون إن للزجاج رائحة وطعماً، ولقشور العنب رائحة وطعماً، وهذا أعجب عجائب الدنيا" وتعجب من قولهم إن الله خلق في النار الحرارة عند لمسها، وخلق في الزيتون الزيت عن عصره، وفي الإنسان الدم عند قطعه، فيكف لهم أن يتعلقوا هنا بحواسهم ثم يقولون بعد ذلك إن للزجاج رائحة وطعماً وتشهد الحواس في ذلك بتكذيبهم، فكيف يقولون ذلك في أحدهما وينكرون إدراك الحواس للآخر(١) .

تعقيب :

ابن حزم هنا يرى أن كون الحر كامن في النار، والدم في الإنسان مما يعرف بالعقل ضرورة ، ولذلك عاب على من ينكره ، لأنه بذلك يكون منكراً للبديهيات العقلية .

كما أن ذلك من المحسوسات التي هي مشتركة بين عامة الناس، والمشترك بين عامة الناس والمحسوسات من البديهيات، فمن ينكر المحسوسات فهو منكر للبديهيات العقلية كذلك.

١) ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥ ، ص ٣٩ وما بعدها .

٤) وأكد ابن حزم مرة أخرى على ما ذهب إليه النظام، ورد على مخالفيه بالبديهيات العقلية، فنقل إلينا قول ضرار بن عمرو عن خصومه (وأعتقد هو هنا يعني النظَّام) أنهم يقولون إن النخلة بطولها وعرضها كامنة في النواة، وأن الإنسان بطوله وعرضه كامن في المني، وفي الوقت نفسه فإن خصومه ينسبون إليه أنه يقول إنه ليس في النار حر ولا في العنب عصير ولا في الزيتون زيت ولا في الإنسان دم ، وهو ما رفضه ابن حزم ورد عليه باستخدام البديهيات العقلية عندما قال " إن جنون محض، ومكابرة للحواس والعقول"

تعقيب :

عندما قال له ابن حزم (مكابرة للحواس) ، وبالتالي فالنقض المستخدم هنا لأقوال ضرار بن عمرو نقض باستخدام البديهيات لأن إنكار المحسوسات هو إنكار للمشترك بين عامة الناس الذي هو قسم من أقسام البديهيات فلا يجوز إنكارها، ولذلك قال هو (جنون محض).

٥) قال ابن حزم كذلك في الرد عليهم باستخدام البديهيات إن ما يقولونه من إنكار كمون الحرارة في النار يكذبهم الله تعالى فيه بقوله ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [١] ، فلولا أن النار تحرق بحرها ما كان الله سبحانه وتعالى ليقول ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [٢]، فصح من ذلك أن الحر موجود بالنار، فكأنه كامن فيها، ولا يخلقها الله سبحانه وتعالى في وقت ظهورها .

ولذلك قال سيدنا محمد ﷺ أن نار جهنم أشد حراً سبعين درجة من

١) سورة الأنبياء ، ٦٩ .

٢) سورة التوبة ، ٨١ .

هذه النار.

تعقيب:

ومعلوم أن القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ من المتواترات التي هي من البديهيات التي لا ينكرها عاقل ، ولا يشك فيها إنسان .

٦) استدل كذلك ابن حزم على ما ذهب إليه النظَّام من القول بالكمون بقوله تعالى ﴿ وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِينَ ﴾[١] فالله سبحانه وتعالى أخبر أن الشجرة تنبت بها .

وقوله تعالى ﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ [٢]، فمعنى هذا أن السكر والعصير الحلال مأخوذ من التمر والأعناب، ولو لم يكن التمر والعصير موجود بالقوة فيهما، ما أخذا منهما وقد اتفقت الأمة على إنكار هذا وعلى القول بأن هذا الشيء أحلى من العسل وأمر من الصبر وأحر من النار [٣] فدل على أنها موجودة فيه . تعقيب: وهنا الأدلة من القرآن الكريم من المتواترات ، التي هي البديهيات الخفية التي لا يجوز إنكارها.

١) سورة المؤمنون، ٢٠ .

٢) سورة النحل ، ٦٧ .

٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص ٤٠ وما بعدها .

الخاتمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فأحمد الله تعالى أن وفقني لهذا البحث ، وأعانني على إتمامه، وأسأله أن يجعله خالصاً لوجه الكريم، وأن يجد قبولاً واستحساناً من كل من قرأه. وفي النهاية وقد بلغ البحث غايته، فلابد لي من وقفه استجمع فيها أبرز النتائج التي انتهيت إليها، وهذا أهم ما توصلت إليه :

١) قسَّم العلماء العلم إلى علم قديم، وهو علم الله تعالى، وعلم حادث هو علم البشر، وهذا العلم الحادث ينقسم بدوره إلى تصور الذي هو حصول صورة الشيء في العقل، وتصديق الذي هو تصور معه حكم، وكلاهما ينقسم إلى بديهي ونظري، والنظري ما يحتاج إلى فكر ونظر، أما البديهي فهو الذي لا يحتاج إلى الاستدلال عليه .

٢) ينقسم البديهي إلى قسمين، بديهي جلي وهو الذي لا يحتاج إلى الاستدلال للجزم بصدقه كالأوليات والفطريات والتجريبيات والمشترك بين عامة الناس أو ما يسمى بالمحسوسات.

٣) البديهي الخفي هو ما يحتاج إلى التنبيه عليه وهو نوعان ، الحدسيات والمتواترات، والتنبيه هو مركب يقصد به إزالة الخفاء لا الاستدلال.

٤) إبراهيم بن يسار النظَّام من كبار رجال الطبقة السادسة من المعتزلة، ولكن اختفت كتبه لما حدث في عصر المتوكل، فكتب عنه خصومه وغيرهم أهم أقواله في مختلف المسائل، ونقل منهم بعد ذلك كثير من علماء الكلام، وبالتالي فكثير من الأقوال المنسوبة إليه مشكوك في صحتها، ولكن أصح من نقل عنه تلميذه الشهير أبو عثمان الجاحظ .

٥) حاول المتكلمين الرد على نظرية الكمون التي قال بها النظَّام بالعقل، ومستخدمين في ذلك البديهيات بأنواعها المختلفة، من الأوليات والفطريات والمحسوسات ثم المتواترات .

والجميع يدور حول فكرة استحالة اجتماع المتناقضين في مكان واحد وجهة واحدة في وقت واحد، ثم النصوص التي تدل على قدرة الله في الخلق، ثم المحسوسات المشاهدة أننا لا نرى الشيء وضده في نفس الوقت المكان والجهة معاً، حتى زاد الأمر عند بعض من حاول الرد على النظَّام بأن وصل به إلى الإلحاد والفكر لقوله بهذه النظريات كأنه أوقف قدرة الله تعالى على الخلق والإبداع بعدما خلق الموجودات في المرة الأولى دفعة واحدة .

٦) كان النظَّام منتبه إلى فكرة اجتماع المتضادات التي كانت الطريق الذي رد به المتكلمون عليه، بل وهي كانت الأصل عنده لإثبات وجود الله تعالى، لأنه كان يؤمن كالجميع باستحالة اجتمع المتناقضات، وكان يرى أن من أكبر الأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى هو قهره لهذه المتناقضات على الاجتماع في وقت واحد، ومكان واحد وجهة واحدة .

٧) كما أن ما قاله النظَّام لم يدل على توقف قدرة الله تعالى بعد خلق الموجودات، بل إنه قال بما قال به بعض العلماء من فكرة "الخلق المستمر" ، فالموجودات تحتاج دائماً وأبداً في وجودها أو في حالة كمونها إلى الله لتظل على هذه الحالة ولا تنتقل إلى الحالة الأخرى كما يرى النظَّام. بل هو شبيه بما قاله متأخرو الأشاعرة من تعلق القبضة أحد تعلقات صفة القدرة .

٨) دافع الخياط المعتزلي والجاحظ عن فكر النظَّام بوجه عام وذكروا الآيات القرآنية التي ربما يكون فهم منها النظَّام هذه النظرية، وتفسيرات العلماء المختلفة لها.

٩) كثير ممن حاول الرد على النظَّام خلط بين ما قاله النظَّام، والالزامات التي أخذت على مذهبه ولم يقل بها، بل إن بعضهم استفرغ جهده في الرد على هذه الالزامات وترك أقوال النظَّام نفسه .

١٠) في الوقت الذي حاول كثير من المفكرين المسلمين، فلاسفة متكلمين، الرد على النظَّام بالبديهيات العقلية، حاول النظَّام نفسه ومن وافقه على نظرية الكمون إثبات نظريته بالبديهيات العقلية أيضاً.

وبذلك تبين لنا دور البديهيات العقلية وأهميتها، في الاستدلال والنقض للنظريات الكلامية والفلسفية.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب السنة النبوية

– الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٩٩٠م .

ثالثاً: الكتب والمصادر العامة

–ابن القيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة ، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة .

–ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ، تحقيق مؤسسة ديفيلد– بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧م .

–ابن النديم، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م .

–ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، بدون تاريخ ولا طبعة .

–ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس ، دار الصادر بيروت، ط١، ١٩٧١م.

–ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا، دار النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ ولا طبعة.

–ابن سينا، الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، فؤاد الأهواني، محمود الخضيري، طبعة وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٢م

–ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية ، طبعة محي الدين صبري الكردي، ط٢، ١٩٨٣م .

–ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية ، القاهرة، ١٩١٠م .

-ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيمارية ، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م
-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط٢، ١٩٩٩م .
-الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
-التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ، ط٢، ١٩٩٨م.
-الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر،١٩٥٠م.
-الجويني، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة خليفة بن حمد، ط١، ١٣٩٩هـ .
-الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق على سامي النشار، وآخرون، دار المعارف ، مصر، ١٩٦٩م .
-الجويني، الكفاية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة الحلبي القاهرة ، ١٩٧٩م .
-الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة (قسم المنطق- المسمى باللآلي المنتظمة) تحقيق مسعود طالبي، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، الناشر نشرناب، ، إيران، ط١، ١٣٦٩ هـ .
-الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ، طبعة القاهرة، ١٣٤٩ هـ.
-الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م .
-الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ ولا طبعة .
-الغزالي، محك النظر، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ، ط١، ١٩٩٤م .

-الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١م.
-الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١م
-الفارابي ، رسائل أبي نصر الفارابي ، كتاب التعليقات، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ .
-الفارابي، السياسة المدنية ، تحقق فوزي مترى نجار، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط١، ١٩٦٤م .
-الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت .
-القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق يان بترس، دار المشرق ، بيروت ، ط١، ١٩٨٦م .
-القاضي عبد الجبار، أبي قاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ ولا طبعة .
-القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة عند المعتزلة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦م.
-اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق أحمد الزغبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، ١٩٩٨م.
-أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية ، ط١، ٢٠٠٥م .
-الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تقدم حمودة غرابة ، مطبعة مصر، القاهرة ، ١٩٥٤ م.
-الأشعري، مقالات الإسلاميين ، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانز شتايز- ألمانيا، ط٣، ١٩٨٠م .

-أبو القاسم ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ص٦٥، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ .
-أبو القاسم سليمان ناصر الأنصاري النيسابوري، الغنية في علم الكلام، إعداد مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ، ٢٠١٠م .
-أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ، ط١، ١٩٨٦م.
-أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة ، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، ط١، ٢٠١١م .
-أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، دار الآفاق العربية ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م .
-أبو اليسر محمد البزدوي، أصول الدين للبزدوي، تحقيق هانز بيتر لنس، تعليق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ٢٠٠٣م .
-أبو إسحاق الشيرازي الفيروز آبادي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
-أبو بركات النسفي، الاعتماد في الاعتقاد، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية ، مصر، ط١، ٢٠١٢م .
-أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م .
-أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، معجم جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ، ط١، ١٩٨٧م .
-أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م .

-أبو سعيد المتولي، الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ط١، ١٩٨٧م.
-أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط٢، ١٤٢٤هـ .
-أبو نصر إسماعيل الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤، ١٩٨٧م.
-أحمد بن الحسنين أحمد بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٤٦ وما بعدها ، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، مجلد ٤٥ ، ٢٠٠٩م .
-أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، مجمل اللغة لأبن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م .
-تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطابعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.
-جابر بن حيان، رسائل جابر بن حيان، إعداد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م .
-جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٦، ص ٣٢وما بعدها، دار الفكر ، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة .
-زهدي جار الله ، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١، ١٩٧٤م .
-سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، التحصيل من المحمول، تحقيق عبد الحميد على أو زيد، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ ولا طبعة .
-شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م.

-صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث ، بيروت،٢٠٠٠م

-عاطف العراقي، نحو معجم للفلسفة العربية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ، ط١، ٢٠٠٢م.

-عبد الفضيل القوصي، هوامش على العقيدة النظامية، مكتبة الإيمان ، ط٢، ٢٠٠٦م.

-عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٢، ١٩٧٧م.

-عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة.

-فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة للنشر، ط٣، ١٩٩٧م.

-قطب الدين الرازي، شرح حكمة الإشراق لشهاب الدين السهروردي، مؤسسة مطالعات إسلامية، طهران ، ط١ ١٣٨٠هـ .

-قطلوبغا، تاج التراجم، تحقيق محمد خير رمضان يوسف ، دار القلم – دمشق، ط١، ١٩٩٢م .

-محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي ، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

-محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٩م .

-محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، بدون تاريخ ولا طبعة.

-محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تحقيق عباس على السبرواري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط٤، ١٤٢٨هـ .

-محمد رضا المظفر، المنطق، تعليق غلام رضا الفياضي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، طهران ، بدون تاريخ ولا طبعة.
-محمد عبد الستار نصار، الأساس القرآني لنظرية الكمون، بدون تاريخ ولا طبعة.
-محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن يسار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية مطبعة لجنة، التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م .
-محمد محي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع ، القاهرة، ٢٠٠٩م .
-موسوعة الأعلام ، صادر عن وزارة الأوقاف المصرية، بدون تاريخ ولا طبعه.
-نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة ، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، ط١، ١٩٨٧م .
-يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، ٢٠١٤م.

References :

aolaً: al8ran alkrym

thanyaً: ktb alsna alnboya

- al7akm ‹almstdrk 3la als7y7yn ‹t78y8 ms6fy 3bd al8adr 36a ‹dar alktb al3lmya ‹byrot ‹61 ‹1990m .

thalthaً: alktbwalmsadr al3ama

-abn al8ym algozya ‹alro7 fy alklam 3la aroa7 alamoatwala7ya2 baldla2l mn alktabwalsna ‹dar alktb al3lmya ‹byrot ‹bdon tary5wla 6b3a .

-abn almrtdy ‹6b8at alm3tzla ‹t78y8 m2ssa dyfyld- byrot ‹62 ‹ 1987m .

-abn alndym ‹alfhrst ‹t78y8 ebrahym rmdan ‹dar alm3rfa ‹byrot ‹62 ‹1997m .

-abn 7zm ‹alfsl fy almllwalahoa2waln7l ‹mktba al5angy ‹ al8ahra ‹bdon tary5wla 6b3a .

-abn 5lkan‹wfyat ala3yanwanba2 abna2 alzman ‹t78y8 e7san 3bas ‹dar alsadr byrot ‹61 ‹1971m.

-abn syna ‹al esharatwaltnbyhat ‹t78y8 slyman dnya ‹dar aln3man ll6ba3awalnshrwaltozy3 ‹bdon tary5wla 6b3a.

-abn syna ‹alshfa2 ‹t78y8 alab 8noaty ‹f2ad alahoany ‹ m7mod al5dyry ‹6b3awzara alm3arf al3momya ‹ al8ahra ‹1952m

-abn syna ‹alngaa fy al7kma almn68yawal6by3ya al elhya ‹6b3a m7y aldyn sbry alkrdy ‹62 ‹1983m .

-abn syna ‹mn68 almshr8yyn ‹almktba alslfya ‹al8ahra ‹ 1910m .

-abn fork ‹mgrd m8alat alshy5 aby al7sn alash3ry ‹t78y8 danyal gymarya ‹dar almshr8 ‹byrot ‹1987m

-abn kthyr ‹tfsyr al8ran al3zym ‹t78y8 samy m7md slama ‹dar 6yba llnshrwaltozy3 ‹ 62 ‹1999m .

-alba8lany ‹tmhyd alaoa2lwtl5ys aldla2l ‹t78y8 3mad aldyn a7md 7ydr ‹m2ssa alktb alth8afya ‹byrot ‹61 ‹ 1987m.

-altftazany ‹shr7 alm8asd fy 3lm alklam ‹t78y8 3bd alr7mn 3myra ‹3alm alktb ‹byrot ‹62 ‹1998m.

-algoyny ،al ershad ely 8oa63 aladla ،t78y8 yosf mosy ، 3la 3bd almn3m 3bd al7myd ،mktba al5angy ، msr،1950m.
-algoyny ،albrhan fy asol alf8h ،t78y8 3bd al3zym aldyb ، 6b3a 5lyfa bn 7md ،61 ،1399h .
-algoyny ،alshaml fy asol aldyn ،t78y8 3la samy alnshar،wa5ron ،dar alm3arf ،msr ،1969m .
-algoyny ،alkfaya fy algdl ،t78y8 fo8ya 7syn m7mod ، m6b3a al7lby al8ahra ،1979m .
-al7ag mla hady alsbzoary ،shr7 almnzoma (8sm almn68- almsmy ballaly almntzma) t78y8 ms3od 6alby ، t3ly8 aya allh 7sn zadh alamly ،alnashr nshrnab ، ، eyran ،61 ،1369 h .
-al56yb albghdady ،tary5 bghdad ،6b3a al8ahra ،1349 h.
-alzrkly ،ala3lam ،dar al3lm llmlayyn ،615 ،2002m .
-alshhrstany ،almllwaln7l ،m2ssa al7lby ،bdon tary5wla 6b3a .
-alghzaly ،m7k alnzr ،t78y8 rfy8 al3gm ،dar alfkr allbnany ،byrot ،61 ،1994m .
-alghzaly ،m3yar al3lm ،t78y8 slyman dnya ،dar alm3arf ، al8ahra 1961m .
-alghzaly ،m8asd alflasfa ،t78y8 slyman dnya ،dar alm3arf ،al8ahra ،1961m
-alfaraby ،rsa2l aby nsr alfaraby ،ktab alt3ly8at ،6b3a mgls da2ra alm3arf al3thmanya ،7ydr abad ،1345h .
-alfaraby ،alsyasa almdnya ،t788 fozy mtry ngar ، alm6b3a alkatholykya ،byrot ،61 ،1964m .
-alfaraby ،almn68 3nd alfaraby ،t78y8 rfy8 al3gm ،dar almshr8 ،byrot .
-al8ady 3bd algbar ،alm7y6 baltklyf ،t78y8 yan btrs ،dar almshr8 ، byrot ،61 ،1986m .
-al8ady 3bd algbar ،aby 8asm albl5y ،al7akm algshmy ، fdl ala3tzalw6b8at alm3tzla ،t78y8 f2ad syd ،aldar altonsya llnshr ،bdon tary5wla 6b3a .

-al8ady 3bd algbar ،shr7 alasol al5msa 3nd alm3tzla ، t78y8 d. 3bd alkrym 3thman ،mktbawhba ،al8ahra ،63 ، 1996m.
-allknoy ،alfoa2d albhya fy tragm al7nfya ،t78y8 a7md alzghby ،dar alar8m bn aby alar8m- byrot ،1998m.
-abo al7sn alash3ry ،m8alat al eslamyynwa5tlaf almslyn ، t78y8 n3ym zrzor ،almktba al3srya ،61 ،2005m .
-alash3ry ،allm3 fy alrd 3la ahl alzyghwalbd3 ،t8dm 7moda ghraba ،m6b3a msr ،al8ahra ،1954 m.
-alash3ry ،m8alat al eslamyyn ،t78y8 hlmot rytr ،dar franz shtayz- almanya ،63 ،1980m .
-abo al8asm abn 3sakr ،tbyn kzb almftry fyma nsb ely al emam alash3ry ،s65 ،dar alktab al3rby – byrot ،63 ، 1404h .
-abo al8asm slyman nasr alansary alnysabory ،alghnya fy 3lm alklam ،e3dad ms6fy 7snyn 3bd alhady ،dar alslam ll6ba3awalnshrwaltozy3 ،msr ،2010m .
-abo alm3yn alnsfy ،altmhyd l8oa3d alto7yd ،t78y8 7byb allh 7sn a7md ،dar al6ba3a alm7mdya ،al8ahra ،61 ، 1986m.
-abo alm3yn alnsfy ،tbsra aladla ،t78y8 m7md alanor 7amd 3ysy ،almktba alazhrya ،al8ahra ،61 ،2011m .
-abo alolyd albagy ،al7dod fy alasol ،t78y8 nzyh 7mad ، dar alafa8 al3rbya ،al8ahra ،61 ،2000m .
-abo alysr m7md albzdoy ،asol aldyn llbzdoy ،t78y8 hanz bytr lns ،t3ly8 a7md 7gazy als8a ،almktba alazhrya lltrath ،msr ،2003m .
-abo es7a8 alshyrazy alfyroz abady ،shr7 allm3 ،t78y8 3bd almgyd trky ،dar alghrb al eslamy ،byrot ،61 ، 1988m.
-abo brkat alnsfy ،ala3tmad fy ala3t8ad ،t78y8 3bd allh m7md 3bd allh esma3yl ،almktba alazhrya ،msr ،61 ، 2012m .
-abo bkr albghdady ،tary5 bghdad ،t78y8 bshar 3oad m3rof ،dar alghrb al eslamy ،byrot ،61 ،2002m .

-abo bkr m7md bn al7sn bn dryd alazdy ،m3gm gmhra allgha ،t78y8 rmzy mnyr b3lbky ،dar al3lm llmlayyn ، byrot ،61 ،1987m .
-abo bkr m7md bn al6yb alba8lany ،tmhyd alaoa2lwtl5ys aldla2l ،t78y8 3mad aldyn a7md 7ydr ،m2ssa alktb alth8afya ،byrot ،61 ،1987m .
-abo s3yd almtoly ،alghnya fy asol aldyn ،t78y8 3mad aldyn a7md 7ydr ،m2ssa alktb alth8afya ،byrot 61 ، 1987m.
-abo 3thman alga7z ،al7yoan ،dar alktb al3lmya – byrot ، 62 ،1424h .
-abo nsr esma3yl alfaraby ،als7a7 tag allghaws7a7 al3rbya ،t78y8 a7md 3bd alghfor al36ar ،dar al3lm llmlayyn ،byrot ،64 ،1987m .
-a7md bn al7snyn a7md bn mtoyh ،altzkra fy a7kam algoahrwala3rad ،s 46wma b3dha ،t78y8 danyal gymaryh ،alm3hd al3lmy alfrnsy llathar alshr8ya bal8ahra ،mgld 45 ، 2009m .
-a7md bn fars bn zkrya al8zoyny ،mgml allgha labn fars ، t78y8 zhyr 3bd alm7sn sl6an ،m2ssa alrsala ،byrot ،62 ، 1986m .
-t8y aldyn alsbky ،6b8at alshaf3ya alkbry ،t78y8 m7md al6nagyw3bd alfta7 m7md al7lo ،hgr ll6ab3awalnshrwaltozy3 ،62 ،1413h.
-gabr bn 7yan ،rsa2l gabr bn 7yan ،e3dad fryd almzydy ، dar alktb al3lmya ،byrot ،61 ،2006m .
-glal aldyn alsyo6y ،aldr almnthor fy altfsyr balmathor ، g6 ،s 32oma b3dha ،dar alfkr ،byrot ،bdon tary5wla 6b3a .
-zhdy gar allh ،alm3tzla ،alahlya llnshrwaltozy3 ، byrot ، 61 ،1974 m .
-srag aldyn m7mod bn aby bkr alarmoy ،alt7syl mn alm7mol ،t78y8 3bd al7myd 3la ao zyd ،m2ssa alrsala ، bdon tary5wla 6b3a .

-shms aldyn alzhby ‹syr a3lam alnbla2 ‹t78y8 sh3yb alarna2o6 ‹m2ssa alrsala ‹63 ‹1985m.

-sla7 aldyn alsfdy ‹aloafy balofyat ‹t78y8 a7md alarna2o6wtrky ms6fy ‹dar e7ya2 altrath ‹ byrot‹2000m

-3a6f al3ra8y ‹n7o m3gm llflsfa al3rbya ‹dar alofa2 ldnya al6ba3awalnshr ‹al eskndrya ‹61 ‹2002m.

-3bd alfdyl al8osy ‹hoamsh 3la al38yda alnzamya ‹mktba al eyman ‹62 ‹2006m.

-3bd al8ahr albghdady ‹alfr8 byn alfr8wbyan alfr8a alnagya ‹dar alafa8 algdyda ‹byrot ‹62 ‹1977m.

-3mr rda k7ala ‹m3gm alm2lfyn ‹dar e7ya2 altrath al3rby- byrot ‹bdon tary5wla 6b3a.

-f5r aldyn alrazy ‹alm7sol ‹t78y8 6h gabr al3loany ‹m2ssa alrsala llnshr ‹63 ‹1997m.

-86b aldyn alrazy ‹shr7 7kma al eshra8 lshhab aldyn alshrordy ‹m2ssa m6al3at eslamya ‹6hran ‹61 1380h .

-86lobgha ‹tag altragm ‹t78y8 m7md 5yr rmdan yosf ‹dar al8lm -dmsh8 ‹61 ‹1992m .

-m7md bn a7md bn alazhry alhroy ‹thzyb allgha ‹t78y8 m7md 3od ‹dar e7ya2 altrath al3rby ‹byrot ‹61 ‹2001m.

-m7md bn a7md bn yosf al5oarzmy ‹mfaty7 al3lom ‹ t78y8 ebrahym al ebyary ‹dar alktab al3rby ‹byrot ‹62 ‹ 1989m .

-m7md 7syn al6ba6ba2y ‹bdaya al7kma ‹m2ssa alm3arf al eslamya ‹bdon tary5wla 6b3a.

-m7md 7syn al6ba6ba2y ‹nhaya al7kma ‹t78y8 3bas 3la alsbroary ‹m2ssa alnshr al eslamy ‹eyran ‹64 ‹1428h .

-m7md rda almzfr ‹almn68 ‹t3ly8 ghlam rda alfyady ‹ t78y8 m2ssa alnshr al eslamy ‹6hran ‹bdon tary5wla 6b3a.

-m7md 3bd alstar nsar ‹alasas al8rany lnzrya alkmon ‹ bdon tary5wla 6b3a.

-m7md 3bd alhady abo ryda ،ebrahym bn ysar alnzًamwara2h alklamyawalflsfya m6b3a lgna ، altalyfwaltrgmawalnshr ،1946m .
-m7md m7y aldyn 3bd al7myd ،rsala aladab fy 3lm adab alb7thwalmnazra ،dar al6la23 ، al8ahra ،2009m .
-moso3a ala3lam ،sadr 3nwzara alao8af almsrya ،bdon tary5wla 6b3h.
-ngm aldyn al6ofy ،shr7 m5tsr alroda ،t78y8 3bd allh 3bd alm7sn altrky ،61 ،1987m .
-yosf krm ،tary5 alflsfa alyonanya ،m2ssa hndaoy llt3lymwalth8afa ،2014m.